A partir de la conmemoración en 1992 de los quinientos años de colonización y determinación ajena de los pueblos originarios de Abya Yala, las voces indígenas se han hecho escuchar cada vez con mayor intensidad. En los últimos años hemos sido testigos del surgimiento de movimientos sociales en Ecuador y Bolivia que tienen una reivindicación indígena muy fuerte; del primer gobierno indígena en Bolivia y de fuertes presiones políticas, por parte de los pueblos originarios, en el Perú y Ecuador.

La elaboración de una Teología Andina se inscribe en el contexto socio-político y cultural de una "descolonización" intelectual en el campo teológico, para construir un pensamiento teológico desde los parámetros culturales, filosóficos y sociales de los pueblos andinos. La Teología Andina puede comprenderse como una vertiente de la llamada Teología India originaria-cristiana, es decir, toma como un hecho histórico el sincretismo religioso y cultural vigente en gran parte del continente sudamericano. A la vez, se inserta en la tradición de la Teología de la Liberación latinoamericana y plantea nuevos desafíos para una teología verdaderamente enraizada y comprometida para con los pueblos originarios.

La presente publicación es el resultado de un Proyecto de Investigación, iniciado y realizado por el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, ISEAT, bajo la Coordinación de Josef Estermann, y con el apoyo de Abraham Colque, Freddy Luis Maidana, Virginia Quezada y Juan Jacobo Tancara.

Colección: "Teología y Filosofía Andinas" 2

ISBN 99954-1-024-9

Tomo I

TEOLOGÍA ANDINA

El tejido diverso de la fe indígena

527

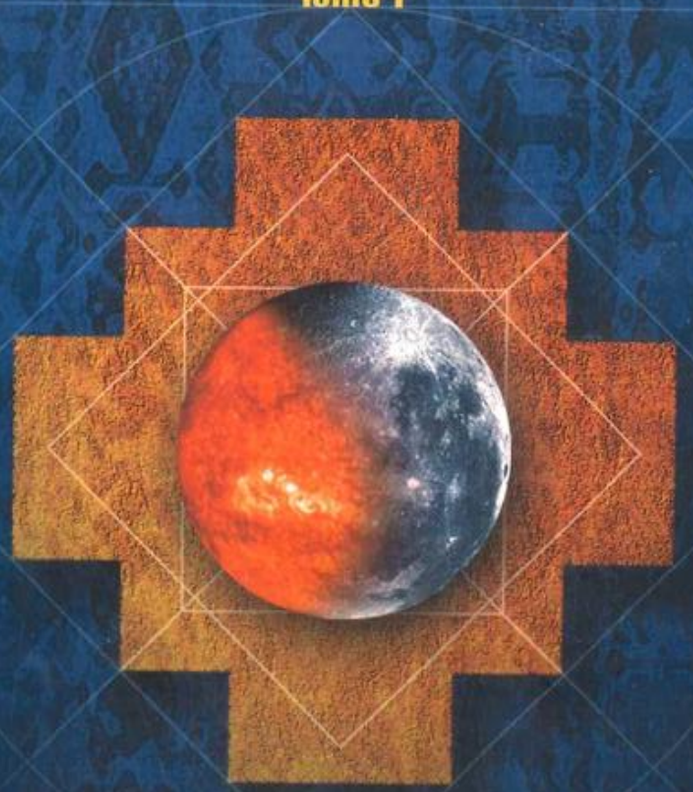
2

Colección: "Teología y Filosofía Andinas"

TEOLOGÍA ANDINA

El tejido diverso de la fe indígena

Tomo I



ISEAT
Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología

plural editores

Teología Andina

El tejido diverso de la fe indígena

COLECCIÓN "TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA ANDINAS"
Nº 2

Teología Andina

El tejido diverso de la fe indígena

Josef Estermann (Coord.)

TOMO I

Autoras/es del Tomo I:

Abraham Colque Jiménez
Carlos Johnny Callisaya Cruz
Denise Y. Arnold
Diego Irarrázaval
Freddy Luis Maidana
IDEA, Chucuito-Perú
José Carlos Flores Lizana
Josef Estermann
Jorge Miranda Luizaga
Juan Jacobo Tancara
Nidia Arrobo Rodas
Virginia Quezada
Viviana Del Carpio Natcheff

ISEAT
Instituto Superior
Ecuménico Andino de Teología

plural
EDITORES

Esta publicación se hizo posible gracias al apoyo de CORDAID de Holanda

TEOLOGÍA ANDINA
El tejido diverso de la fe indígena

Josef Estermann (Coord.)

Editor:
Instituto Superior Ecuménico
Andino de Teología (ISEAT)
Av. Jaimes Freyre Nº 1926, Casilla 5459
Teléfono: 241 80 30 / La Paz - Bolivia
E-mail: iseat@iseatbolivia.org
www.iseatbolivia.org

Equipo de apoyo:
Abraham Colque
Freddy Luis Maidana
Virginia Quezada
Juan Jacobo Tancara

Corrección: *Juan Quiroga V.*

© ISEAT / Plural Editores, 2006
Primera edición: octubre de 2006

Depósito legal: 4-1-1597-06
ISBN: 99954-1-024-9

Producción:
Plural editores
c/ Rosendo Gutiérrez Nº 595 esquina Av. Ecuador
Teléfono: 2 41 10 18 / Casilla 5097 / La Paz - Bolivia
E-mail: pluraleditores@acelerate.com

Impreso en Bolivia
Printed in Bolivia

Agradecimiento

La presente publicación no hubiera sido posible sin el apoyo económico de la Agencia CORDAID, de los Países Bajos. Estamos muy agradecidos por esta ayuda decidida.

También agradezco a todas y todos las/os que han contribuido con su experiencia, sabiduría y capacidad, para que se haga realidad este Proyecto de Investigación "Teología Andina" y para que tengamos en las manos su resultado, en forma de esta publicación. En total son 25 diferentes autoras y autores.

Por último, expreso mi gratitud al equipo del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), por el apoyo logístico, económico e intelectual. Sin el apoyo del "Grupo Núcleo", conformado por Abraham Colque, Josef Estermann, Freddy Luis Maidana, Virginia Quezada y Juan Jacobo Tancara, este Proyecto no hubiera visto la luz. Cabe agradecer también a las y los integrantes del Programa de Producción Teológica y Publicaciones, Heydi Galarza, Fernando Pérez y Judith Velásquez, quienes han contribuido grandemente al éxito del Proyecto.

La Paz, octubre de 2006

Josef Estermann, coordinador del Proyecto de Investigación "Teología Andina"

Índice de contenido

Presentación
Josef Estermann 9

Parte I
El contexto de la Teología Andina

A. El marco histórico y eclesial de la Teología Andina

Fundamentos de las espiritualidades panandinas
Jorge Miranda Luizaga; Viviana Del Carpio Natcheff 21

Religión indígena en Ecuador: exclusión y resistencia
Nidia Arrobo Rodas 39

La negociación simbólica: ¿pureza doctrinal o sincretismo religioso?
Carlos Johnny Callisaya Cruz 61

El caminar hacia las teologías andinas
Abraham Colque Jiménez 113

B. El marco epistemológico y metodología de la Teología Andina

La 'Teología Andina' como realidad y proyecto: una deconstrucción intercultural
Josef Estermann 137

Lo Andino, una realidad que nos interpela
Josef Estermann; Freddy Luis Maidana; Virginia Quezada; Abraham Colque y Juan Jacobo Tancara 165

Inculturación de la fe cristiana
Diego Irarrázaval 197

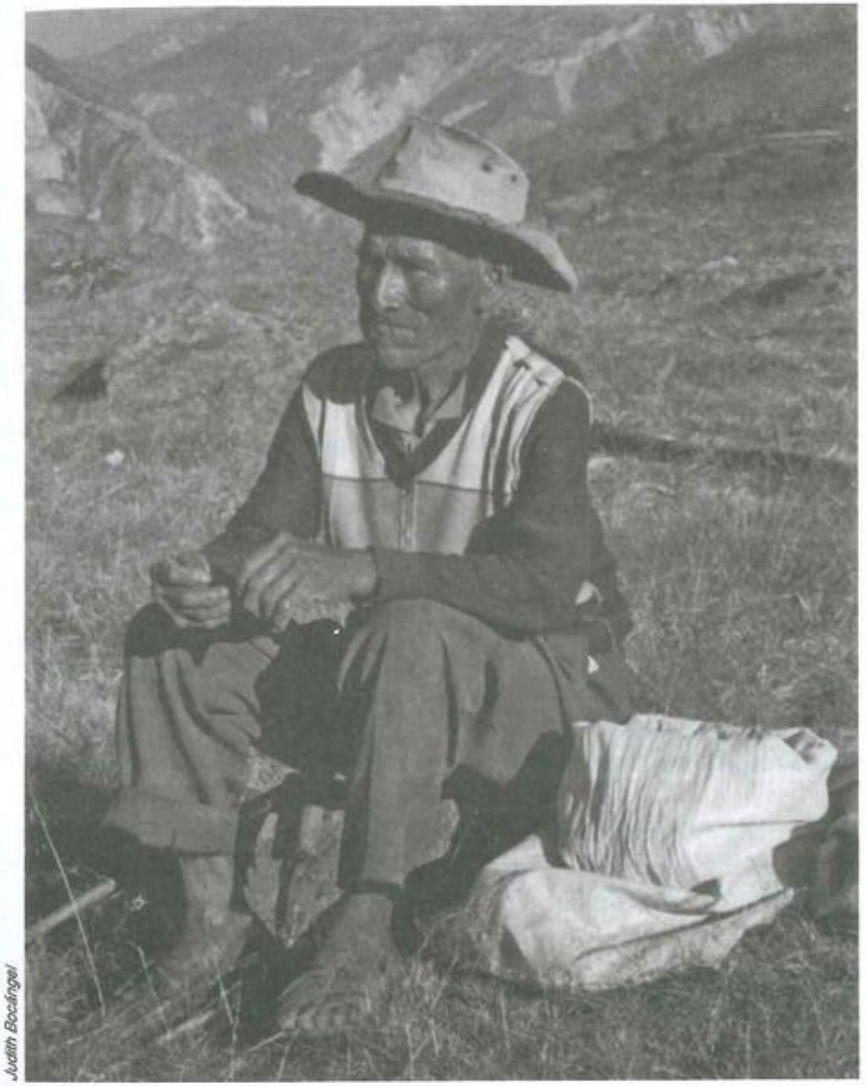
C. Las fuentes de la Teología Andina

La muerte: tradición, religiosidad y simbolismo
Freddy Luis Maidana 223

Algunos aportes de las ciencias sociales para el proyecto de la teología andina
Denise Y. Arnold 247

La sabiduría oral indígena, fuente de esperanza: aportes iniciales para una teología andina quechua
José Carlos Flores Lizana 297

Un camino recorrido: 15 años de Encuentros
IDEA, Chucuito-Perú 321



Judith Bocángel

"Teología Andina"

Presentación del Proyecto de Investigación

Josef Estermann
Coordinador del Proyecto "Teología Andina"

Introducción

A partir de la conmemoración de quinientos años de colonización y determinación ajena de los pueblos originarios de *Abya Yala* en 1992, las voces indígenas se han hecho escuchar cada vez con mayor intensidad. Eso no ha sido solamente el caso en Chiapas, México, con el levantamiento zapatista, sino también y sobre todo el del ámbito andino. En los últimos años hemos sido testigos del surgimiento de movimientos sociales en Ecuador y Bolivia que tienen una reivindicación indígena muy fuerte, del primer gobierno indígena en Bolivia y de fuertes presiones políticas, por parte de los pueblos originarios, en el Perú y el Ecuador.

La toma de conciencia por parte de los pueblos originarios en los Andes tiene repercusión no sólo en la vida social y política, sino también en la vida intelectual y cultural. Han surgido "filosofías andinas", estudios de descolonización educativa y cultural, debates candentes sobre 'indigenismo', 'indianismo' e incluso 'pachamamismo'. En este contexto –favorecido por la coyuntura económica y política de una crítica fundamental al modelo hegemónico neoliberal– también surgieron las voces de una "teología india", es decir: de un intento de hacer teología desde los pueblos originarios de *Abya Yala*.

La elaboración de una "Teología Andina" se inscribe en el contexto socio-político y cultural de una "descolonización" intelectual en el campo teológico, para construir un pensamiento teológico desde los parámetros culturales, filosóficos y sociales de los pueblos andinos. La "Teología Andina" se comprende como una vertiente de

la llamada "teología india" originaria-cristiana, es decir: toma como un hecho histórico el sincretismo religioso y cultural vigente en gran parte de Sudamérica. A la vez, se inserta en la tradición de la Teología de la Liberación latinoamericana y plantea nuevos desafíos para una teología verdaderamente inculturada y comprometida para con los pueblos originarios.

La presente publicación es el resultado de un Proyecto de Investigación, iniciado y realizado por el **Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT)**, con sede en la ciudad de La Paz, Bolivia. A pesar de los muchos esfuerzos hechos en los últimos años por las diferentes iglesias, agentes pastorales, misioneras y misioneros, comunidades cristianas y representantes de los pueblos originarios, el ISEAT consideraba como conveniente realizar un trabajo sistemático para articular diferentes actoras/es, instituciones, iglesias, denominaciones, regiones e identidades culturales.

1. Descripción breve del Proyecto de Investigación "Teología Andina"

Durante 10 años el ISEAT consolidó sus diferentes programas de formación teológica en perspectiva ecuménica, intercultural de género y de preservación del medio ambiente. También desde hace dos años comenzó un programa de producción y publicación teológica para responder a los desafíos del contexto andino. A partir de ello se consideraba necesaria y urgente la conformación de una Unidad de Investigación (UI) que aporte con insumos para la elaboración y enseñanza de una teología contextual no solamente del ISEAT, sino también que pueda servir a otras instituciones e iglesias ligadas a la formación religiosa.

El Proyecto de Investigación "Teología Andina" representa un esfuerzo intercultural de elaborar y plantear elementos para una sistematización –no-occidental– de lo que es la expresión multifacética de la fe de pueblos, comunidades, iglesias y personas particulares en el ámbito andino. Los aportes de esta publicación toman en cuenta la gran diversidad y riqueza de enfoques, posturas, metodologías y contenidos que –en su conjunto– forman un mosaico colorido, a manera del Arco Iris y de la *whipala*, símbolos eminentes de las culturas andinas.

2. Contexto de la "Teología Andina"

El campo religioso popular en el contexto andino está muy marcado por **relaciones interreligiosas complejas,** entre muchas de las cuales menciono tres fenómenos:

- Manifestaciones religiosas ancestrales que permanecieron por mucho tiempo en una especie de clandestinidad forzada y que lograron visibilizarse de mejor manera, por ejemplo, a partir de las conmemoraciones ligadas a los 500 años de la "Conquista". Algunas de estas manifestaciones no logran hacerse públicas, otras están integradas a las luchas sociales, particularmente a las campesinas (por ejemplo *waxt'as* en ocasión de bloqueos, paros, eventos protestatarios), y últimamente hay elementos que incluso entran en el ámbito político (por ejemplo en el acto de asumir la presidencia por Evo Morales en Bolivia).
- Relaciones complejas entre las diferentes formas de religión popular: ancestrales, catolicismo popular, pentecostalismo y neopentecostalismo. Esas relaciones pasan de la hibridación a la polarización según los casos y contextos. Existe un tejido nada homogéneo de expresiones religiosas, tanto en las iglesias llamadas "históricas" como en los nuevos movimientos religiosos, incluso en las expresiones religiosas autóctonas.
- Dispersión y anonimato de los y las cristianos/as en general que participan en las luchas sociales. No existen grupos organizados y reconocidos de cristianos que recojan y expliciten sus prácticas de lucha de cara al cambio social.
- Coyuntura política de un gobierno indígena (Bolivia) o de una representatividad política indígena considerable (Ecuador, Perú), como consecuencia de una toma de conciencia en sectores indígenas, gremiales, sindicales e intelectuales, y de la urgencia de una 'descolonización' educativa, mental, filosófica, teológica y política.

3. Fundamentación y justificación del Proyecto

El ISEAT, creado en 1994, es una institución boliviana autónoma al servicio de todas las personas e iglesias que requieran de sus servicios

(actualmente miembros de más de 10 denominaciones y confesiones cristianas acuden al ISEAT, desde católicos hasta pentecostales).

El ISEAT ofrece un *Programa Universitario* reconocido por la Universidad Bíblica Latinoamericana de San José, Costa Rica, que funciona en las ciudades de La Paz y de Santa Cruz. Ofrece también un *Programa de Formación Abierta* y descentralizada destinado a líderes de comunidades locales, a movimientos sociales y a las ONG. En este Programa se contemplan eventos formativos que van desde un curso bíblico pastoral semi-presencial de dos años hasta talleres o seminarios de corta duración, ligados a la interacción socio-religiosa.

El *Programa de Producción Teológica y Publicaciones* produce una revista teológica denominada "*Fe y Pueblo*" y una variedad de módulos, antologías y otras publicaciones ligadas a la formación teológica, bíblica y pastoral.

Con el proyecto "Teología Andina: investigación y publicaciones" el ISEAT abrirá su unidad de investigaciones de cara a una teología contextual que tome en cuenta los desafíos que plantea la diversidad cultural y religiosa de los Andes. Se empezó a editar una Colección "Teología y Filosofía Andinas", de la que la presente publicación forma los volúmenes dos y tres.

Si partimos del hecho de que en el campo de la "Teología Andina" aún no se ha avanzado mucho y de que las publicaciones existentes al respecto son todavía muy incipientes, el mencionado *Proyecto de Investigación* pretende diseñar pistas en diferentes campos de la Teología Andina, tal como en la teología en sentido estricto como en otras áreas. Para tal propósito, habrá que cuestionar las formas tradicionales de hacer teología, rediseñar las maneras de sistematizar los conocimientos, la metodología y hermenéutica por emplear y las formas interdisciplinarias e interculturales de trabajar.

4. Fines y objetivos del Proyecto de Investigación "Teología Andina"

El Proyecto de Investigación y Publicación "Teología Andina" persigue los siguientes **fines**:

- El apoyo a una reflexión y a una praxis social, política y religiosa que responda a los desafíos socio-económicos y a las particularidades étnico-culturales propias de la región.

- El diálogo entre cristianismo, religiones indígenas y diferentes ideologías secularizadas, siempre en relación con los diferentes proyectos sociales y políticos en pugna dentro de nuestra realidad.
- La consolidación de una visión ecuménica tanto de cara a la relación entre las diferentes familias cristianas como al diálogo intercultural e interreligioso en el marco de la realidad andina de Colombia, Ecuador, Perú, Chile, Bolivia y Argentina.
- El reconocimiento y el análisis crítico del impacto de la problemática religiosa sobre las sociedades andinas, las diversas identidades nacionales, las visiones del desarrollo, la ecología, el sentido de la vida, la perspectiva de género, etc.

Objetivo general

Contribuir a la sistematización y difusión en torno a la "Teología Andina" y articular de esta manera a diversas instancias ligadas al quehacer teológico y la investigación social sobre el campo religioso.

Objetivos específicos

- Construir un espacio para la investigación sobre el campo religioso y la teología en el contexto andino.
- Posibilitar la articulación de los y las investigadores/as sobre el campo religioso en los Andes a través de eventos de intercambio de producción escrita.
- Orientar la sistematización de la producción escrita en torno a la "Teología Andina".
- Difundir en forma escrita y por Internet (www.iseatbolivia.org/teologia_andina) la producción del proyecto de investigación.
- Aportar en la formación contextual de estudiantes de teología y ciencias de la religión, y de líderes eclesiales.

5. Ejes transversales del Proyecto de Investigación "Teología Andina"

El Proyecto tenía, desde el inicio hace un año y medio, los siguientes **ejes transversales** como vectores directivos:

1. El Proyecto tiene un enfoque liberador y se inserta en la tradición latinoamericana de la Teología de la Liberación.
2. El Proyecto se inserta en un camino ya hecho dentro de la llamada Teología India.
3. El Proyecto tiene un enfoque intercultural.
4. El Proyecto toma en serio el desafío de la equidad de género y promueve las perspectivas de género.
5. El Proyecto es ecuménico, tanto con respecto a la composición de autores/as como con respecto a las temáticas y los enfoques de las diferentes iglesias.
6. El Proyecto es internacional y reúne en lo posible contribuciones de Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina.
7. El Proyecto usa diferentes formas literarias y medios de expresión (gráficos, narrativas, imágenes, tratados, esquemas, dibujos, etc.).
8. El Proyecto no es la expresión directa del quehacer teológico popular, sino una reflexión acerca de una teología indígena de base.
9. El Proyecto usa un concepto de lo "andino" e "indígena" inclusivo y multicultural y no toma posiciones indigenistas y excluyentes.
10. El Proyecto tiene como punto de referencia la teología andina cristiana y no pretende reconstruir una teología andina pre-colombina o no-cristiana actual.
11. El Proyecto tiene una perspectiva interdisciplinaria.

En lo que sigue intento explicitar algunos de estos ejes transversales que han guiado el Proyecto y que están presentes en las contribuciones de la presente publicación:

5.1. Dimensión liberadora

La presente publicación es una muestra de la transformación intercultural e interdenominacional de la Teología de la Liberación latinoamericana, surgida en los años setenta del siglo pasado, desde el grito de un pueblo oprimido y marginado. La dinámica de esta teología, con la opción por las y los pobres, sigue vigente en este Proyecto y en la "Teología Andina" elaborada. Los miembros de los pueblos originarios de *Abya Yala* no sólo pertenecen a los sectores más pobres de la sociedad, sino que siguen –en su gran mayoría– discriminados/as, marginados/as y excluidos/as de las bondades de las políticas económicas de los gobiernos respectivos y de una vida digna y justa.

5.2. Enfoque intercultural

Las contribuciones en esta publicación dejan atrás una postura culturo- y etnocéntrica, sea de vertiente eurocéntrica o andinocéntrica. La "Teología Andina", a mi entender, sólo puede plasmarse en y a través de un diálogo intercultural crítico, constructivo y abierto entre la tradición teológica dominante de Occidente (sobre todo de origen europeo) y la tradición religiosa milenaria de los Andes. Este diálogo requiere de una deconstrucción crítica y cuidadosa de muchos de los *theologumena* clásicos, de la inclusión de elementos de origen cultural y filosófico muy diverso, y en fin: de una "hermenéutica diatópica" profunda y fecunda.

5.3. Esfuerzo ecuménico

En el Proyecto de Investigación "Teología Andina" participaron representantes de diferentes iglesias, como también estudiosos/os que no se consideran miembros de una u otra denominación religiosa. Entre las iglesias representadas menciono (en orden alfabético): las iglesias adventista, bautista, católica, luterana, metodista, del Nazareno, pentecostal y presbiteriana. Aunque varias contribuciones tienen un punto de vista notablemente confesional, el enfoque siempre es ecuménico y de apertura a otras iglesias.

5.4. Sensible a la cuestión de género

Lamentablemente, no se ha podido lograr una representación masculina y femenina equitativa, a pesar de los esfuerzos. Tampoco se ha podido incluir un trabajo explícitamente feminista y de género, ni uno de crítica teológica del androcentrismo aún vigente. Pero se ha procurado emplear un lenguaje inclusivo, subrayar la dimensión de género en todos los temas y aspectos, plantear los desafíos para una deconstrucción andina del androcentrismo y empezar con unas pautas para una teología sensible a los estereotipos de lo femenino y masculino.

5.5. Una perspectiva interdisciplinaria

Ya no dominan las ciencias sociales de la economía, ciencia política y sociología como interlocutoras en el diálogo con la teología, tal como era el caso de la Teología de la Liberación de los años setenta y ochenta

del siglo pasado. Sin embargo, los enfoques presentes en esta publicación son varios: desde la filosofía, la literatura y la antropología, hasta la sociología de la religión y la historiografía. Sus aportes para dilucidar los múltiples contextos de la Teología Andina son imprescindibles para el trabajo teológico en un sentido más estricto.

5.6. Una empresa internacional

Entre las personas que contribuyeron al Proyecto de Investigación, hay mujeres y varones oriundas/os o residentes en Ecuador, Perú, Bolivia y Chile. Por el mismo hecho de que el ISEAT es una institución con la sede en Bolivia, hay una cierta preponderancia de autoras y autores que viven y trabajan en este país. Tomando como referencia la nacionalidad de las y los contribuyentes, encontramos a personas bolivianas, chilenas, peruanas, ecuatorianas, holandesas, inglesas, belgas, argentinas y suizas.

6. Composición de la publicación

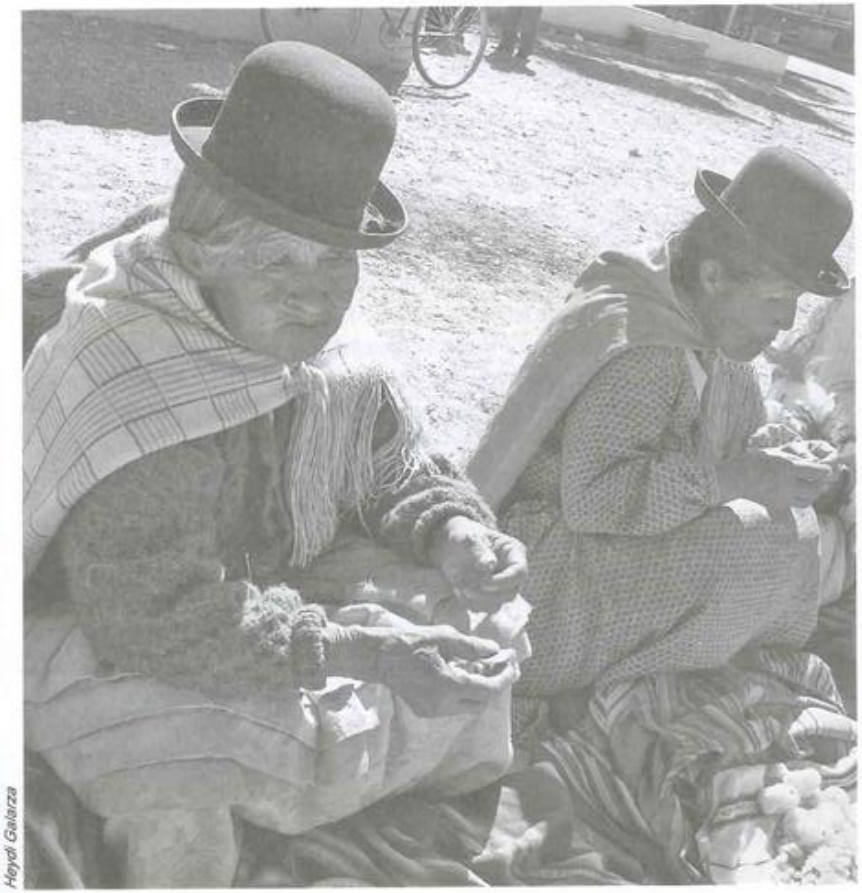
La presente publicación sigue el esquema del Proyecto de Investigación "Teología Andina". En una primera parte –que coincide con el **Tomo I**– se desarrollan los diferentes enfoques sobre el contexto de esta teología. Hay contribuciones que subrayan la importancia de la historiografía y de las crónicas para la elaboración, otras subrayan el peso de las cuestiones metodológicas y epistemológicas, y un tercer grupo presenta las fuentes antropológicas y literarias para dicha teología.

La segunda parte –resumida en el **Tomo II**– elabora los diferentes temas de una "Teología Andina", no desde unas categorías académicas tradicionales, sino desde la misma lógica de las culturas y religiones andinas. Aparte de los 'lugares teológicos' clásicos, están presentes reflexiones acerca de la feminidad de lo divino, la ecología y una hermenéutica andina de la Biblia. En lo posible, se publicará más tarde un Tomo III, con las implicaciones pastorales, políticas y sociales de la "Teología Andina".

El **Glosario** al final ayuda a la lectora y al lector entender la terminología técnica, sobre todo referente a expresiones en aymara y quechua. Con lo que se espera que esta publicación también sirva como texto de estudio para las casas de educación teológica del ámbito andino de *Abya Yala*.

PARTE I:
EL CONTEXTO DE LA TEOLOGÍA ANDINA

A. El marco histórico y eclesial de la Teología Andina



Heydi Galarza

Fundamentos de las espiritualidades panandinas

Jorge Miranda Luizaga
Viviana Del Carpio Natcheff

Resumen

El presente estudio es una reflexión sobre el mundo espiritual andino, a partir del mito fundante de manifestación de la vida. En el desarrollo del mito se generan las concepciones y categorías filosóficas para el desarrollo de la vida y del culto a sus ancestros. Siendo esta visión geocéntrica, telúrica y tectónica, dibujan su territorio a través del fluido de energías entrelazadas, como en los tejidos andinos la trama y la urdimbre. Donde existen cruces se encuentran sitios sagrados en los que radican las divinidades, lugares sagrados llamados *panakas*, *wak´as*, *achachilas*, *apachitas*, *siqis*, etc. Para evitar disquisiciones estériles y honrar mejor la visión andina espiritual, es que acuñamos el concepto de "*ajayismo*", del término aymara *ajayu*, para poder entender mejor la espiritualidad andina, aún vigente.

1. Antecedentes

La conquista española no sólo trajo consigo un nuevo ordenamiento económico, social y político sino también una concepción distinta de religión, acompañada de una visión extraña de divinidad (el monoteísmo) y una forma de culto diferente. El encuentro con las concepciones espirituales indígenas tuvo el carácter de imposición sobre el panorama espiritual andino, el cual, sin embargo, a la fecha, a pesar de todas las estrategias de evangelización utilizadas, mantiene y guarda la pureza ancestral.

En la mayoría de los casos, los estudios y las interpretaciones sobre las realidades de las culturas andinas están condicionados a

criterios de la cultura y de la religión occidental. Desde esa visión homogeneizante y mezquina, es que esta espiritualidad ha sido sometida a esquemas y criterios mentales poco ajustados a sus culturas politeístas.

Esto es lo que ocurrió con los españoles que interactuaron con las poblaciones andinas en el siglo XVI, quienes nos transmitieron la evidencia cultural matizada por sus propias visiones, mitos y experiencias acumuladas; información que, en cualquier caso, no es desdeñable, ya que constituye una de las principales fuentes a las que recurrimos y, junto a la tradición oral que disponemos, son los instrumentos que utilizamos para analizar el tema que nos ocupa.

Además, el cuerpo documental que se produce a lo largo de la Colonia es imponente y a veces muy detallado, pero al traspasar el umbral de la expansión imperial inca, la ideología andina tan sólo cuenta con la documentación que nos proporciona el contexto arqueológico, la iconografía y la semiótica. Cruzando esa información con la tradición oral y escrita, se puede proporcionar luces al contexto cultural andino.

Para realizar cualquier estudio sobre las realidades de las culturas prehispánicas, es muy importante reconocer que éstas se desarrollan en un universo múltiple de pisos ecológicos y generan una diversidad de expresiones culturales. El proceso histórico evidencia semejanzas y divergencias en las formas de interpretación de sus filosofías y cosmovisiones afincadas en esta heterogénea área cultural, tanto en el tiempo como en el espacio, pero la conclusión es que hay una tradición básica compartida, más en el núcleo del área que en la periferia. Los incas, en este sentido, no sólo se limitaron a ser los receptores de los alcances de las culturas preincaicas, sino que constituyeron un elemento más de la dinámica cultural de una tradición poli- y pan-andina, -amazónica y chaqueña.

En este tratado nos limitaremos en especial al mundo espiritual andino, pero las categorías y los conceptos generales tienen validez para analizar el mundo espiritual de las otras culturas de la Amazonia y del Chaco, eso sí, respetando sus particularidades y diferencias.

Además de que en los Andes también existe un orden espiritual general, que convive con la idiosincrasia de cada territorio y de cada cultura; alimentado con el intercambio regional, esta relación une la espiritualidad con las formas e instituciones económicas, políticas y culturales.

2. Introducción

Para la definición de cualquier expresión espiritual, el substrato simbólico y mítico es el fundamento de las concepciones sobrenaturales, cuyas prácticas rituales y ceremoniales nos trasladan a un retorno persistente al espacio sagrado, es decir al territorio donde se desarrolla esa espiritualidad.

Lo que hace que formulemos la siguiente pregunta: ¿Por qué los pueblos establecen una relación suprasensible con lo sobrenatural?

La certeza de lo divino es la intuición de la totalidad, deviene en una comprensión inmediata de las múltiples concomitancias que entrelazan las innumerables singularidades. En este sentido, podemos concebir lo divino como la interrelación íntima del **"ser absoluto de la totalidad con respecto al estar de la vida"**. La forma que adquiera esta relación entre lo cotidiano y lo divino va a depender específicamente de las culturas que se estén tratando. Entonces es la comprensión de la relación del "ser con el estar": lo humano ante la conciencia de la vida, del cosmos y del caos. Lo que importa aquí es un substrato afectivo, cognitivo y conciencial que se desprende de una relación inmanente de los **"estares"** consigo mismo.

El pensamiento de la espiritualidad andina se manifiesta en el encuentro del **estar de la vida en sí con el ser de la totalidad**. Entonces los fundamentos del pensamiento andino que definen este estado espiritual dependen directamente de la concepción de territorialidad, del poli-panandinismo, de la fuente colectiva de arquetipos y la misma espiritualidad andina como tal. También se fundamenta en las categorías filosóficas del pensamiento andino como ser la ciclicidad acrónica, la reflexión recíproca-inversa, la complementariedad de los opuestos, la con-vivencia de símiles o des-iguales y la alteridad andina-amazónica[1]. De los arquetipos del inconsciente colectivo, el relativo a la "complementariedad" funge como estructura fundamental en la actividad ordenadora y reguladora de las culturas andinas.

Por otra parte, en las cosmovisiones andinas todo tiene vida y la vida lo abarca todo; por eso todo tiene comunicación con todo, cada parte del todo es concomitante con todas las otras partes; hablamos de una interrelación compleja de partes, de regiones y del todo. En

[1] Para mayor detalle sobre el particular, consultar: Miranda Luizaga, Jorge (1996). *Filosofía Andina: Fundamentos, Alteridad y Perspectiva*. La Paz: Hisbol.

esta concepción de la vida, su manifestación juega un papel primordial, particularmente en lo que tiene que ver con su reproducción. Esta manifestación de la vida en sí, se enmarca en la concepción del arquetipo dual masculino-femenino conectado al arquetipo de complementariedad. Hay que aclarar que la concepción masculino-femenina no es meramente antropomorfa ni exclusivamente reproductiva, sino que encierra las esencias, las características y lo que define a lo masculino o femenino en sí, que va más allá de lo reproductivo. Y es a través de ellos que se transfieren los comportamientos de lo que se define como masculino o femenino. En este sentido, todo está marcado por esta relación, todo puede ordenarse desde esta perspectiva, siempre hay un juego masculino-femenino, femenino-masculino, inherente a los procesos, fenómenos y prácticas vitales. Esta vinculación dual adquiere una configuración propia en los perfiles de la naturaleza, en las localizaciones de las figuras, de las imágenes, sus composiciones geográficas, etc.

Es importante aclarar que en el pensamiento andino no existe escisión alguna, a diferencia del pensamiento occidental que ha escindido lo espiritual de lo sociopolítico; por lo tanto, lo espiritual está íntimamente unido a lo sociopolítico, es decir a la vida misma. Existe una unión intrínseca a través de la espiritualidad andina, donde hay un todo compacto y diverso entre los espíritus y la naturaleza en todas sus expresiones, incluso los seres humanos. Ésta es la razón por la que la espiritualidad no sólo es inmanente a todo, sino que es inmanente en todo. El espíritu es lo que anima al cosmos y es la manifestación de la vida la que genera los espíritus individualizados del todo.

Dentro de la visión andina de espiritualidad, es decir lo divino, lo sagrado no es dimensión religiosa en el sentido de re-ligarse con las divinidades sino es una acción regeneradora de energía vital; y los ritos, las ceremonias, los sacrificios son la hermenéutica para la "regeneración" energética espiritual de las partes con el todo. Estas prácticas se dan precisamente para acceder a la energía espiritual del cosmos y –reiteramos– no para re-ligarse, pues dentro del pensamiento andino, las partes nunca han estado separadas del todo, están unidas por la emanación de la vida, por lo que la espiritualidad es inherente al ser humano. El sentimiento de ligación espiritual nos hace superar la muerte corporal, porque el espíritu es inmortal. Desde esta perspectiva, no puede haber espiritualidad sin una experiencia ritual; en

otras palabras, la espiritualidad es un estado de conciencia que nos retorna al origen. Todas las prácticas *ajayistas*[2] suponen un regenerase con las infinitas energías del todo cósmico a través de las ceremonias y los ritos.

3. Origen de la manifestación de la vida por la fecundación de los opuestos complementarios antagonistas masculino/femenino

El mundo andino considera una totalidad preexistente, donde todo existe en germen aún no definido y que a través de un proceso de diferenciación entre lo femenino y lo masculino genera el preámbulo de lo que va a ser la manifestación de la vida. En el mito pan-andino de la manifestación de la vida[3], se considera que la manifestación se lleva a cabo por la fecundación de la reflexión de sus opuestos antagónicos complementarios en un escenario que para el sector andino es el lago sagrado *Titikaka*. Allí se fecundan en un lecho de amor, la reflexión del sol que es la luna y la reflexión de la luna que es el sol y generan la vida. Cada vez que ellos se encuentran a través de sus reflexiones se genera la fuerza motriz (*wira*) generadora de vida. Esto significa que la manifestación de la vida es cíclica y cada vez que la naturaleza lo necesita, se propicia el encuentro de los símbolos mayores de la complementariedad de lo masculino y femenino. Por analogía, en el mundo andino se dispersa la vida a través de seres espirituales que residen en las *wak´as* y éstas son fuentes energéticas de la vida en sí[4].

---

2 Definimos para considerar el animismo andino, un concepto que deviene de la propia lengua aymara, el *ajayu*, del cual derivamos el "*ajayismo*" con una connotación especial y particular de animismo andino propiamente dicho. Además creamos este nuevo término para honrar el culto a los ancestros y la espiritualidad andina que se fundamenta en el *ajayu*. Nos decidimos por este concepto para no provocar discusiones bizantinas en torno al concepto de 'animismo' definido por las y los estudiosos/as que se ocupan del tema.

3 Consultar: Miranda Luizaga, Jorge y Del Carpio Natcheff, Viviana (2001). "El 'en sí', el 'para sí' y el 'por qué sí' de la filosofía andina". En: Del Carpio Natcheff, Viviana. *Aportes al Diálogo sobre Cultura y Filosofía Andina*. La Paz: SIWA. 2-48.

4 Para escribir las palabras aymaras nos regimos al alfabeto oficial aprobado el 29.09.83 por el Instituto Nacional de Antropología de Bolivia.

4. Los espíritus de los ancestros

En el mundo andino, la concepción de 'espíritu' no es una simple copia de la persona a la concepción del mundo inmaterial. Esta concepción se da a través de las múltiples relaciones de complementariedad antagónica en las que se definen las "determinaciones" y su interrelación entre sí. El espíritu y el cuerpo material se consideran como magnitudes existentes que conforman un todo sistémico. Entonces cuando ampliamos la fenomenología de la conciencia mitológica (desde donde se fundamenta el concepto de 'espíritu') y queremos penetrar en los fundamentos de su esencia, salta a la vista que el concepto del 'espíritu' no es un modelo fijo, sino un elemento moldeable capaz de variar sus características de acuerdo con las situaciones y necesidades del momento.

Existe una gran diferencia con la concepción 'metafísica occidental', donde se opera con un concepto de 'espíritu substancial' con determinadas propiedades inmutables. Para la conciencia mitológica ningún atributo se le consigna al espíritu desde un inicio, es decir ni su unidad, ni su divisibilidad o su inmaterialidad, todas estas propiedades designan únicamente determinados momentos en tiempo y en espacio de la realidad del mismo. Entonces el significado del 'espíritu' reside justamente en "ser", al mismo tiempo inicio y fin. Por esas razones el espíritu puede aparecer como un elemento muy conocido y tangible que llega a constituir el principio característico de la espiritualidad de la visión del mundo andino en general.

Esta concepción no es un mero proceso de reflexión, ni una mera meditación, es la asimilación del límite difuso entre la espiritualidad y la realidad tangible.

Por esa indeterminación anteriormente señalada, desde el punto de vista andino, a los espíritus ancestrales nunca se les asigna una descripción física ni se evocan los rasgos de sus rostros; eso sí, siempre se les considera ancianos o ancianas pero en plena posesión de sus facultades. Aunque por analogía éstos tienen características antropomorfas, sin embargo su personalidad es incógnita y en consecuencia, nunca tienen representación de una imagen, menos aun de un ídolo.[5]

[5] Girault, Louis (1988). *Rituales en las Regiones Andinas de Bolivia y Perú*. El Alto-La Paz: Don Bosco. 21- 38. Además, hay que aclarar que el concepto ídolo, ya tiene una connotación de falso, por esa razón sería mejor utilizar el término imagen o símbolo divino.

De una forma general se les atribuye las mismas cualidades de los humanos, como ser bondad o cólera y es importante saber que son celosos y exigen atención especial. A diferencia de los humanos son inmortales y no padecen de enfermedades.

Por otra parte, el origen de los espíritus ancestrales está estrechamente relacionado con la estructura fundamental de la cultura andina: el *Ayllu*. Aún en la actualidad, cada *Ayllu* cuenta con uno o varios ancestros míticos, que son los protectores tutelares que apoyaron a las generaciones pasadas, apoyan a las generaciones actuales y apoyarán a las generaciones futuras.

La residencia de los espíritus ancestrales por ejemplo en el sector de *Tiwanaku* son los grandes nevados como el Illimani, Illampu y el Wayna Potosí y en esas montañas viven los espíritus que se denominan *Achachila*, como la divinidad de mayor jerarquía afincada en la orografía de la tierra.

Los cerros pequeños y las colinas también son residencias de divinidades menores o específicas de cada *Ayllu*. Y en especial, los espíritus ancestrales menores están ocupados en proveer beneficios a las personas mismas, a sus ganados y a sus actividades agrícolas. Lo interesante es que los espíritus ancestrales menores sólo se ocupan de su grupo específico al que pertenecen y no hacen favores o protegen a personas de otros *ayllus*. Y los comunarios que se van definitivamente de sus lugares de origen y rompen relaciones territoriales, están propensos a enfermarse y hasta a morir. Pero esa situación de hostigamiento no es definitiva, es posible evitar las consecuencias de ese alejamiento a través de ritos especiales que permitan el permiso de sus ancestros y logren la aceptación de las divinidades del lugar donde se trasladaron.

5. Las *wak'as* y *panakas*

En todas las crónicas aparece *wak'a*, término utilizado por igual en ambos idiomas aymara o quechua[6] y está relacionado con dos acep-

[6] De Lucca, M. (1983). *Diccionario Aymara – Castallano, Castellano – Aymara*. La Paz: Cala. 442: *wac'a ídolo en forma de hombre o animal*. González Holgüín, Diego (1989). *Vocabulario de la lengua General: Lengua Quechua o del Inca*. Lima: Ed. de la Universidad. 162: *Huacca lugar de ídolos*.

ciones: lo sagrado y lo extraño. Garcilaso de la Vega escribe lo siguiente[7]:

> "Particularmente nació este engaño de no saber los españoles las muchas y las diversas significaciones que tiene este nombre *Wak'a*, el cual pronunciada la última sílaba en lo alto del paladar[8], quiere decir ídolo como Júpiter... Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas..., esto es los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles... También llaman *Wak'a* a cualquier templo grande o chico... También dan el mismo nombre a todas aquellas cosas en hermosura o excelencia que se aventajan... Por lo contrario ... a las cosas feas o monstruosas...a las cosas que salen del curso natural, como la mujer que pare dos de un vientre... al huevo de dos yemas... a los niños con seis dedos..."

De ahí la presencia de la *Wak'a*, palabra para denominar lo 'sagrado ancestral, el hálito de vida'. Como ya se mencionó se expresa en múltiples ambientes, donde se manifestaba una presencia sobrenatural como el agua, una montaña, un hito en el camino, los espíritus del bosque, etc.; pero también tumbas, templos, etc.

El concepto de 'espiritualidad' pan-andina es flexible, y desecha la idea de un panteón al estilo grecorromano; al contrario, podríamos pensar que las y los andinos/as construyeron un conjunto de ancestros de múltiples facetas que tuvo infinidad de aspectos; capaz de resumirse en conjuntos o expandirse en variadas permutas, dependiendo de los contextos rituales en que actúan.

Las expresiones espirituales andinas dependen del medio de las esferas de conocimiento en que se instalan: la esfera de conocimiento del mundo de arriba (lo correspondiente al conocimiento) (*Alax Pacha*), el universo compuesto de las estrellas y planetas como el Sol, la Luna, Venus, las Pléyades, la Cruz del Sur y Orión. En la esfera de conocimiento del mundo de aquí (la vivencia) (*Aka Pacha*), en la costa, el mar, los peces, los espíritus de las fuentes que irrigan sus tierras. En las montañas, las mismas montañas y colinas como también las cuevas y los lagos. Finalmente, los espíritus que corresponden a la esfera de conocimiento del mundo de abajo (la intuición) (*Manqha Pacha*).Todas estas fuerzas fueron organizadas según un calendario

[7] Garcilaso de la Vega (1973). *Comentarios reales de los Incas*. Lima. Peisa.

[8] Lo que significa que la última sílaba se pronuncia y escribe de forma glotalizada.

ritual astronómico y astrológico. Un porcentaje importante de esta espiritualidad hace referencia al universo cultural *Tiwanaku*, el cual es consecuencia de un largo proceso cultural producido por la decantación de los preceptos espirituales más relevantes compartidos por la sociedad andina desde milenios; como sucede en infinidad de grupos, estos mitos remiten a un lugar de procedencia que constituye el principio de la existencia, un punto fijo donde se unen el espacio geográfico y el tiempo humano. La misma función podríamos atribuir a los mitos de la manifestación de la vida, muchas veces fijados en el mismo lugar en que se había manifestado la humanidad; un ejemplo fehaciente de ello es el mito de la manifestación de la vida en el lago *Titikaka*.

Algunas *Wak'as* necesitaban ser atendidas por miles de individuos e incluían espacios arquitectónicos, rebaños de camélidos y cantidades importantes de recursos agrícolas. Las ofrendas que se les presentaba también variaban, pero nunca faltaba la hoja de coca.

Las *Wak'as*, son principalmente las residencias geográficas de los espíritus ancestrales de los antepasados, el origen de una estirpe o de un *ayllu* social. Como ya lo hemos mencionado, estos sitios geográficos pueden ser fuentes de agua, vertientes, cuevas, promontorios o formaciones extrañas líticas específicas.

Panaka es el término que define al par mítico, masculino y femenino responsables del origen físico y espiritual de un grupo social específico. Las *panakas* como espíritus responsables del origen de la estirpe, residen en los lugares que se denominan *Wak'as*.

6. Los *achachilas* y las *apachitas*

El *achachila* adquiere su perfil propio en la cumbre, la montaña, el cerro, y se complementa con la *apachita*, que se perfila en las geografías bajas, opuestas a las montañas, los pasos de la cordillera, los valles, el Altiplano.

Como se puede comprobar, todo está atravesado por la dualidad opuesta y complementaria, el cosmos es un juego de complejas dualidades que ordenan y organizan la vida, convirtiéndola en una fabulosa mega-máquina donde circula la savia de la vida, la energía que se renueva constantemente; por otra parte, toda esta diversidad está concebida de modo *ajayista*, vale decir, todo está espiritualizado.

Achachila (espíritu protector masculino de la cúspide de las montañas).

Apachita (espíritu protector femenino de los pasos de las montañas, las abras).

A partir de esos momentos, la tradición espiritual sigue un curso sin graves disyunciones, con variaciones regionales y temporales, pero con un núcleo común originario en una tradición histórica en la que la comunicación entre los diferentes pueblos fue permanente. La espiritualidad andina se mantuvo ligada a la fertilidad agrícola y a la prosperidad de las comunidades, incluyendo en este concepto deidades relativas tanto a la tierra como a la lluvia, así como a los diferentes productos agrícolas sobre los que cada grupo humano fundamentó su economía. Las fuerzas sobrenaturales circulan por los ámbitos de la totalidad y son capaces de personificarse a partir de seres especiales, incluidos los humanos; de ahí la frecuente representación de determinados animales poderosos, con una fuerte esencia espiritual, tales como el puma, el cóndor o la serpiente.

La espiritualidad andina tiene un componente determinante, y se basa en la transformación de la vida material en la vida espiritual y el eterno retorno a través del tiempo y del espacio (reencarnación cíclica en la vida material).

Sería ingenuo pensar que esta espiritualidad se mantuvo inalterable a lo largo de milenios de evolución cultural, pero su esencia se perpetuó en el área, adaptándose a posteriores procesos de formación cultural desarrollados conforme se complicaba el proceso evolutivo. Estas fuerzas sobrenaturales pueblan el mundo, son la esencia que mueve el espacio-tiempo y son las protagonistas de los diferentes ciclos de la manifestación de la vida hasta conseguir un territorio sacralizado.

7. Los *siqis*

El territorio andino como espacio sagrado está enmallado por una serie de líneas imaginarias, denominadas *"siqi"*, a lo largo de las cuales se sitúan las *Wak'as*, que constituyen el fundamento de su espiritualidad y definen espacial y ritualmente a las comunidades rurales.

Zuidema[9] comenta la existencia de 42 *siqis* por los que se distribuían 328 *Wak'as* en torno al Cusco. Otros *siqis* importantes están ubicados alrededor de la montaña de Sajama y en la pampa de Nazca.

En el mundo prehispánico, un complejo universo ritual y calendárico era atendido por *wak'akamanis* (especialistas de las *Wak'as*) en torno a estos *siqis* y sus santuarios, los cuales estaban adscritos a grupos sociales y de parentesco determinados *(panakas)* que se consideraban momias de antepasados y objetos sagrados. La responsabilidad de *Wak'as* y *siqis* estaba a cargo de grupos de parentesco, a la vez que el sistema de *siqis* reproducía con bastante fiabilidad el sistema social jerarquizado, como se puede encontrar en el incario[10]. Algunos santuarios del sistema de *siqi* aún sirven como linderos espaciales, otros indicaban lugares mitológicos y de importancia histórica y otros son señalizadores calendáricos.

Los *siqis* son un tejido energético y espiritual a lo largo y ancho del territorio; en los cruces se encuentran los nodos energéticos y por lo general allí se ubican los sitios sagrados. Ese entrelazado[11] se replica en los tejidos andinos que cuentan con urdimbre *asi* y tramas *qipas* y conforman un entrelazado donde los bordes *(nayras)* o el final del tejido, el tejido liso de un color o en degradé son las *pampas* y donde realmente se encuentran la iconografía, la simbología y el arte de combinar colores está en los *saltas*. La convicción de que la tierra y el todo están entrelazados por corrientes de energías que se acumulan en ciertos sitios, está representada por los *siqis* en la geografía, y los tejidos replican esa visión de geografía, íntimamente unida a su espiritualidad.

8. El *ajayu*

El fundamento de toda esta visión espiritual andina es la existencia del espíritu o alma que genera la vida como tal. Si hacemos una traducción etimológica del concepto *ajayu*, esta palabra está compuesta de tres "sílabas significativas": *"a"* que siempre tiene lo connotación

9 Zuidema, Tom (1995). *El sistema de Seques del Cuzco.* Lima: Fondo Editorial.

10 Zuidema 1995.

11 Sobre *siqis*, en el sentido espiritual, contamos con trabajos preliminares espaciales y su geometría de ubicación, sobre todo en el sector boliviano.

de lo "contrario"; *"ja"* que significa todo lo material; y *"yu"* que significa "de lo profundo". Entonces, *ajayu* significa 'lo profundo y contrario a la vida material'.

Por esa traducción etimológica es que el *ajayu* es el aspecto inmortal de lo que se entiende por la vida real; consta de tres elementos vitales: el espíritu principal el *jatum o jach'a ajayu* que es el medio de unión con el espíritu universal de la totalidad, es lo inmortal propiamente dicho y esta inmortalidad se manifiesta por medio de la dinámica del todo. El *jiska ajayu* o el alma individualizada que se encarna en la materia y genera la vida terrenal y el *janchi* o cuerpo material donde residen los dos *ajayus*, cuando un ser se encuentra en la vida material.

Así se fundamenta la concepción de la existencia más allá de la muerte y el retorno cíclico, la reencarnación. Profundizando los tres elementos vitales: el *jatum ajayu* es el espíritu que transmite al ser las facultades de pensamiento, de la sensibilidad, del movimiento. Si el espíritu sale del cuerpo sobreviene la muerte porque es la vida; el *jiska ajayu* o alma, tiene la capacidad de salir del cuerpo ya sea en forma voluntaria o de forma obligada. Cuando el cuerpo descansa durante el sueño, su ánimo sale a veces del cuerpo y camina por el mundo exterior, vuelve al cuerpo a la hora que despierta el individuo de su sueño, que si no ocurre tal cosa, le sobreviene la temperatura, malestar del cuerpo, dolor de cabeza, etc., signo o característica de que el cuerpo no está completo por haber salido su ánimo de él y no haberse restituido oportunamente.

Es interesante poner en relieve que los *ajayus* también tienen sexo, el *ajayu* del ser masculino es femenino y viceversa, el *ajayu* del ser femenino es masculino, obedeciendo a la polaridad y la complementariedad que rige en el pensamiento andino.

9. El *ajayismo* panandino

El *ajayismo* panandino considera a la dualidad de espíritus como la parte fundamental de lo que el hombre andino considera vida, y éstos residen en todas las expresiones de la naturaleza, sean minerales, animales, vegetales o humanas. Además, se considera al espíritu como el responsable de todas las reacciones vitales de la materia en cualquier expresión, es independiente y goza de eternidad. El alma es el

espíritu individualizado que circunstancialmente existe mientras dura el ciclo vital que perdura más allá de la muerte, mientras se encuentre en el ciclo de la reencarnación. Contrariamente, la materia o el cuerpo físico se descompone y desaparece con la muerte material.

Es a través de esa concepción de *ajayismo*, que se ha constituido el desarrollo del grupo familiar, originándose al mismo tiempo uno de los pilares en que se fundamenta: el culto a los antepasados, que sanciona el asentamiento permanente de las comunidades en territorios delimitados y el control de los recursos que contienen.

Tales fundamentos básicos se complejizan por el desarrollo de grupos sociales heterogéneos y se expresan a partir de una iconografía naturalista que utiliza conceptos de integración y de sustitución de elementos para elaborar unos seres con esencias sobrenaturales que exceden a aquellas que les corresponden en el mundo real. Es así que en las culturas prehispánicas han generado una iconografía zoomorfa con la elección de los cuatro símbolos fundantes: el cóndor, el puma, la *katari* (serpiente) y el *wari* (auquénido).

Lo más importante es tomar en cuenta la concepción que existe sobre la muerte. El espíritu aún pervive más allá de ella, explicación fundamental del culto a los antepasados. La existencia se perpetúa a través de la residencia de los finados de mayor rango en la comunidad en los cerros, los ríos, los lagos, las montañas, cuando han alcanzado su plenitud, es decir no requieren reencarnarse, pero mantienen una identidad propia y no se desvanecen en el espíritu universal.

Además de la unión sobrenatural a través del espíritu, existe una unión con la totalidad de la vida representada por una concepción comunitarista que se define como *Ayllu*. El concepto *Ayllu* abarca más allá de lo social o natural de la vida terrenal, este concepto une al universo, el planeta Tierra, la sociedad y las divinidades.

Se considera un *Ayllu cosmos*, el cosmos entendido como la totalidad de vida, espiritual, sideral y orgánica; el *Ayllu tierra* o elementos representativos del concepto 'tierra', expresado en la divinidad *Pachamama*, divinidad matriz andina, expresión genérica de esta cosmovisión en el planeta Tierra y su conformación geomorfa; y el *Ayllu comunidad* incluye a todos los seres: hombres, animales y plantas; el *Ayllu de las divinidades*, donde conviven todos los seres divinos. En breve, todas las expresiones del mundo, y todas estas expresiones participan en la vida del mundo.

Se conjuga, dentro de esta concepción andina, implícitamente al *ajayismo*, pues se incluyen todos los elementos naturales, todo el universo en armonía e interrelacionado. Además que por esa cosmovisión, a través de leyes de analogía y de interdependencia entre los procesos humano-sociales y los procesos natural-ecológicos se teje una interrelación entre los procesos naturales y sobrenaturales.

El cosmos o su semilla, el *Ayllu*, constituye una totalidad orgánica, viva y completa. Esto se puede deducir del ritual que expresa por analogía la totalidad del macrocosmos en un microcosmos. Es decir, existe un equilibrio entre la naturaleza y el hombre; lo sobrenatural y las deidades van de la mano, todo en complementariedad en un cosmos que es la suma de las partes interdependientes, pero no la totalidad en sí.

En su lado interior, todos los seres y sus expresiones se comunican unos con otras. En esta cosmovisión existe un proceso de emanación interrelacionada entre los procesos humano-sociales, los procesos natural-ecológicos y los sobrenaturales.

Finalmente, en el mundo andino, el manejo de lo sobrenatural recae en manos de especialistas: en el caso de los ambientes rurales, en personas dotadas de esencias especiales que actúan como intermediarios, responsabilizándose del control de las fuerzas de la naturaleza, la curación de la enfermedad, la adivinación del futuro, la tutela de la comunidad. Este sistema espiritual está fundamentado en una práctica ritual de carácter sobrenatural y sus raíces provienen con seguridad de las primeras etapas de ocupación del territorio. En la espiritualidad andina, el mundo material corre paralelo a otro sobrenatural donde viven los espíritus de los antepasados, y los especialistas espirituales son capaces de pasar de un mundo a otro y de actuar en los dos planos de la realidad.

Además de estos espíritus de los antepasados que documentan la existencia de una espiritualidad panandina, cada una de las culturas –Tiwanaku, Moche, Nazca...– incluye en su iconografía las representaciones zoomorfas, fitomorfas, geomorfas y antropomorfas que caracterizan al culto local y regional importante de lo que nos referimos como *ajayismo*. Como ejemplo: uno de los espíritus más importantes de la cuenca endorreica del *Titikaka*, donde *Tunupa*, en sus dos versiones, funge como "ordenador social" con rango masculino, al norte en el lago *Titikaka* y al sur del mismo lago, como "ordenador tectónico" femenino.

10. Conclusiones

El éxito social, económico y político de las culturas panandinas estuvo ligado en el favor de las fuerzas sobrenaturales, lo que originó una ideología comunitaria más allá de lo social, incorporando a diferentes mundos naturales y sobrenaturales. Una parte esencial de este éxito se asentó en la adecuación de una antigua práctica, la veneración de sus ancestros. La génesis de este culto fue una práctica social relacionada con el ceremonial de enterramiento y la conmemoración de miembros específicos de generaciones ascendentes dentro de grupos de parentesco.

La experiencia espiritual de los pueblos andinos culminó, al menos en lo que a organización política se refiere, en los siglos XV y XVI, en la cual los incas construyeron un Estado. Sería erróneo concluir que la espiritualidad del Estado es una consecuencia de esta formación imperial, en realidad ya estaba bien asentada con anterioridad en *Tiwanaku*. Pero es obvio que los datos disponibles refieren una espiritualidad formalizada con plenitud en la época incaica, sobre todo porque la información acumulada por los cronistas españoles condiciona nuestra valoración sobre este particular. De ella se desprende que los espíritus andinos no fueron considerados como seres abstractos originados en el tiempo de la manifestación de la vida y asociados a un espacio metafísico distinto, sino que compartían ciertos aspectos del desarrollo cíclico del ser humano: habían nacido en un momento determinado, necesitaban alimentarse e, incluso, podían morir; su comportamiento era cíclico, como también lo eran los cuerpos celestes, la vida natural y los seres humanos.

La cosmología andina estuvo ligada a aspectos topográficos que definieron su geografía sagrada. Los espíritus superiores actuaban en tres planos verticales que se relacionaban en armonía con las cuatro direcciones del plano horizontal, en que descansaba el equilibrio del universo.

Este variado universo espiritual comenzó a languidecer desde los primeros momentos de la Conquista: los castellanos pusieron todo su empeño en la desaparición de los cultos de Estado y de todas las ideologías que tenían un fuerte referente político. Sin embargo, en los ayllus, la espiritualidad indígena se mantiene de manera vigorosa en el quehacer de la vida cotidiana comunal.

Según Girault (Girault 1988), referente a la espiritualidad aún existente en los Andes se puede percibir que lo que se pretende definir como "sincretismo" ha jugado un papel incipiente; las divinidades cristianas juegan un rol secundario dentro del todo del contexto espiritual andino. Por esa razón, en el actual siglo XXI, aún persisten los cultos ancestrales a sus divinidades protectoras, expresadas en montañas, ríos y cuevas, donde los andinos siguen confiando en ellas.

Bibliografía

De Lucca, M.
1983 *Diccionario Aymara – Castallano, Castellano – Aymara.* La Paz: Cala.

Garcilaso de la Vega
1973 *Comentarios reales de los Incas.* Lima: Peisa.

Girault, Louis
1988 *Rituales en las Regiones Andinas de Bolivia y Perú.* El Alto-La Paz: Don Bosco.

González Holguín, Diego
1989 *Vocabulario de la lengua General: Lengua Quechua o del Inca.* Lima: Ed. de la Universidad.

Miranda Luizaga, Jorge
1996 *Filosofía Andina: Fundamentos, Alteridad y Perspectiva.* La Paz: Hisbol.

Miranda Luizaga, Jorge y Del Carpio Natcheff, Viviana
2001a) *Aportes al Diálogo sobre Cultura y Filosofía Andina.* La Paz: SIWA.
2001b) "El 'en sí', el 'para sí' y el 'por qué sí' de la filosofía andina". En: Del Carpio Natcheff, Viviana. *Aportes al Diálogo sobre Cultura y Filosofía Andina.* La Paz: SIWA. 2-48.

Zuidema, Tom
1995 *El sistema de Seques del Cuzco.* Lima: Fondo Editorial.

Heydi Galarza

Religión indígena en Ecuador

Exclusión y resistencia

Nidia Arrobo Rodas

Resumen

La Conquista y la Colonia españolas produjeron efectos catastróficos en los pueblos originarios de Ecuador, no sólo en el orden material, debido al voraz saqueo y apropiación de recursos, sino sobre todo en el orden espiritual y religioso cuyas expresiones genuinas: ritos y ceremonias, lugares sagrados y fiestas fueron sistemáticamente reducidos, y sus prácticas y oficiadores del culto, satanizados y preteridos.
Sin embargo, gracias a la vitalidad de los ancestrales valores culturales y a la capacidad de adaptación frente a lo adverso, los pueblos *kichwa* en Ecuador han mantenido y vienen recuperando sus expresiones religiosas que constituyen elementos genuinos de su resistencia milenaria. En este sentido, aún el sincretismo ha sido utilizado como estrategia de sobrevivencia de la religión originaria. Tanto el contenido simbólico–conceptual, como la praxis relacional con la *Pachamama* aportan significativamente a la vida en plenitud del cosmos y a la construcción de la paz.

1492 constituyó para los pueblos indígenas de *Abya Yala*, entre ellos los pueblos originarios de Ecuador, el comienzo del despojo y la exclusión. El despojo comenzó con la usurpación de bienes materiales: tierra y territorio, fauna y flora; oro, plata, metales preciosos; obras de arte y de infraestructura... Simultáneamente se produjo la supresión del poder de los estados y la eliminación de sus autoridades, y el mayor genocidio de la historia con la muerte de más de setenta millones de habitantes.

Si bien el despojo significó un golpe mortal para los pueblos indígenas y sus habitantes que, de amos y señores de estas tierras,

pasaron prácticamente al régimen de esclavitud, la exclusión produjo el aislamiento y conllevó la mutilación de todo un proceso de desarrollo científico, cultural y espiritual.

Sustentada en la ideología racista y eurocentrista, la Conquista y la Colonia trataron de producir entonces un vaciamiento ideológico y cultural al interior de los pueblos originarios. Se utilizaron todos los medios para eliminar identidades, para vaciar de contenido las expresiones simbólicas y culturales, para menospreciar y deslegitimar las prácticas culturales y rituales, para eliminar los rasgos culturales específicos.

1. Religiones y teologías ancestrales excluidas

Chaupi punshapi tutayarka
Anocheció en la mitad del día

Con la invasión y la colonización se produjeron graves fisuras en el ámbito de lo conceptual, de lo religioso-espiritual, y de producción de pensamiento filosófico y teológico. La llamada "primera evangelización" –llevada a cabo por misioneros españoles vinculados a la Conquista– se realizó en concomitancia con la política imperial de ocupación y sojuzgamiento de los pueblos.

En este contexto ¿qué podíamos esperar de esta primera entrada de la Iglesia católica o de la llamada "primera evangelización" en nuestras tierras? En general, el anuncio del Evangelio no fue "Buena Noticia" para nuestros antepasados. La gran mayoría de los llamados misioneros no anunció la Buena Nueva a los y las pobres como lo hizo Jesucristo. No tenemos reporte alguno en las crónicas de que por acción de la evangelización se haya dado lo que para Jesús constituyó la centralidad de su misión y que lo tomó del libro de Isaías: "Él me ha ungido para llevar buenas nuevas a los pobres, para anunciar la libertad a los cautivos y a los ciegos que pronto van a ver, para despedir libres a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor" (Lc 4: 18s.).

La cruz y la espada juntas diezmaron comunidades indígenas. Se proyectó únicamente la imagen de Jesucristo doliente y muerto en la cruz, y de un Padre Dios lejano, juez y castigador. Todo el imaginario religioso se redujo a la exaltación de la culpa y la presencia del pecado, y, la iconografía que se propagó en los suntuosos templos

levantados con fuerza de trabajo indígena, puso énfasis en el terror al pecado, al infierno, a los demonios y al purgatorio.

La ideología imperante, opuesta al respeto y valoración humana no sólo menospreció las culturas y religiones ancestrales, sino que las satanizó y las condenó al silencio y al ostracismo: "...: en ese tiempo la teología del vencido fue descalificada y condenada rotundamente por el vencedor como palabra diabólica, aún después de los primeros intentos de comunicación en que los nuestros dieron muestras de su saber profundo sobre Dios" (López 1994: 163).

Pronto se implementaron medidas severas para impedir que "el paganismo" continúe rigiendo en estas tierras. Convencidos de que los conquistadores trajeron a Dios uno y trino en sus carabelas, desarrollaron todo un proceso de extirpación de idolatrías y redujeron el anuncio de la Buena Nueva del Evangelio a un simple adoctrinamiento memorístico.

> "Con la llegada de la conquista española y junto con ella el catolicismo comienza la destrucción de nuestra religión, a cambiar nuestra mentalidad diciendo que lo nuestro era diabólico y que para ser cristianos teníamos que dejar de ser indios y hacernos españoles. Nadie conoció que Dios estaba presente en nuestros pueblos antes de su llegada... ...También nos hicieron creer que la Biblia es el único libro absoluto y Palabra de Dios, desconociendo nuestras experiencias religiosas que para nosotros son el primer libro.
> Durante la Conquista y la Colonia hubo dos posturas frente a las culturas y religiones indígenas:
> 1. El rechazo a nuestro pasado mediante la campaña de extirpación de nuestros santuarios, abolición de ritos, costumbres y satanización a nuestra experiencia cosmológica de Dios. Pretendiendo poner fin a nuestra historia.
> 2. La sustitución de elementos religiosos reemplazándolos con elementos cristianos más o menos equivalentes." (Amboya 1994: 102).

2. Algunas prácticas de encubrimiento y exclusión

Por las circunstancias descritas, el desarrollo del pensamiento teológico fue truncado. Pensadores y *shamanes*[1], sacerdotes y *yachak*[2], oficiadores

[1] Especialistas en medicina ancestral.
[2] Sabios, dotados de ciertos dones y poderes. Conocedores de tradiciones, mitos y leyendas de la cultura milenaria.

de ritos y cultos a las deidades fueron sistemáticamente satanizados, perseguidos, preteridos. La estrategia etnocida, eurocentrista y deicida de la época de la cristiandad imperante dio sus resultados.

> ..."La estrategia logró demoler las manifestaciones visibles (templos, 'ídolos', códices, sacerdotes, ceremonias) de la teología refinada o institucional; sin embargo, no pudo hacer nada frente al pensamiento y los servicios teológicos populares que no eran fácilmente identificables, pues formaban parte de la cultura general del pueblo. Éste mantuvo sus esquemas teológicos en la intimidad personal o familiar o en la clandestinidad de los cerros y de la noche, o los reformuló poniéndolos a dialogar con los contenidos del cristianismo. Es lo que dio por resultado el fenómeno que ahora denominamos 'religiosidad popular o religión del pueblo'. Hubo ilustres misioneros que apoyaron directa o indirectamente esta labor de apropiación del cristianismo, por parte de los pueblos vencidos" (López 1994: 166).

2.1. En lo referente a libros sagrados

En territorios de lo que hoy es nuestro Ecuador, los rasgos de la religión *kichwa* o de otras religiones originarias son tan difusos que hasta la fecha no ha sido posible una sistematización tal que nos ayude a recuperar las tradiciones y los escritos sagrados de nuestros ancestros. Valoramos que el pueblo *maya* cuenta con el manuscrito *quechú Popol Vuh* y que en *Kuna Yala* el pueblo *Kuna* ya ha logrado sistematizar el texto titulado: "En Defensa de la Vida y su Armonía: Elementos de la religión *kuna*. Textos del *Bab Igala*."

2.2. Suplantación de las fiestas agrícolas

Prácticas oficiales de la Iglesia católica desplazaron en unos casos, y trataron de sobreponerse, en otros casos, a ciertos ritos, ceremonias cultuales y fiestas religiosas propias. Es el caso de la fiesta del *Inti Raimi*[3] que se celebra desde el 21 de junio de cada año, con ocasión del solsticio de verano [de invierno en el hemisferio sur] y que según las comunidades se ha tratado de suplantarla por la fiesta de Corpus Christi (en comunidades de *Cotopaxi*), por la fiesta de San Juan (en *Otavalo*), o por la fiesta de San Pedro y San Pablo (en *Cayambe* y *Cotacachi*). "La Iglesia Católica obligaba a pagar misa para permitir la celebración del *Inti Raimi*, preparar chicha y bailar. Había que pagar una cantidad de dinero a la Iglesia para que pudieran preparar en cada casa. En las iglesias protestantes han prohibido realizar estas fiestas" (Otavalo 1994: 144).

[3] Fiesta anual de los *kichwa* del norte de Ecuador en agradecimiento al Padre Sol (*Yaya o Taita Inti*) por haber hecho madurar las cosechas. El *Inti* era parte del panteón de los Inkas conformado por una tríada de dioses celestiales entre los cuales se incluía a *Illapa* (Trueno) y *Killa* (Luna).

2.3. Cooptación de los árboles sagrados

Árbol de lechero que se yergue imponente en *Imbabura* y es centro de espiritualidad *kichwa*.

El *kishwar*[4] y el lechero constituyeron desde tiempos inmemoriales árboles sagrados para los *kichwa*[5] de la Sierra Norte de Ecuador. Estos árboles son recios, fuertes, vigorosos, se les atribuye la cualidad de la inmortalidad: cualquiera de sus ramas plantadas aun en tierras estériles retoña maravillosamente. Por esta razón, los lugares en los cuales había crecido el *kishwar* o el lechero constituyeron

En el Santuario de *Cuicuno*, ancianos y ancianas indígenas veneran al Señor del árbol.

[4] Árbol o ave andina.

[5] El que habla *kichwa*: nombre con el que se conoce el idioma del *Tawantinsuyo* desde los tiempos de la Conquista ibérica, ya que su nombre original es *runa shimi o runa kallu*. En Ecuador se ha normatizado la palabra *kichwa* para denominar la lengua y no el de *quechua* como se designa en Bolivia y Perú.

sitios de concentración religiosa y lugares privilegiados para captar energías extranaturales. Debido a esto, en tiempos coloniales, algunos párrocos construyeron templos católicos dejando el sagrado árbol *kishwar* dentro de la construcción, en el altar mayor, como sucede en la iglesia de *Pomasqui*, provincia de *Pichincha*, con la finalidad de atraer así en su interior a los "fieles" indígenas. Lo mismo ocurre en *Cuicuno*[6], provincia de *Cotopaxi* donde hay un santuario católico dedicado al Señor del árbol.

2.4. Encubrimiento de espacios sagrados: *wacas*[7], templos sagrados, lagunas y cascadas

Otra forma de encubrimiento de la religión ancestral se ha venido dando en relación con lugares sagrados como las cascadas y vertientes, o la presencia de *wacas* o templos sagrados construidos en homenaje al Sol o a la Luna.

Muchos son los testimonios que nos demuestran cómo en varias cascadas o vertientes se levantaron especialmente santuarios marianos como es el caso del Santuario de Nuestra Señora de Agua Santa en Baños, o el del *Wayku*[8] en la provincia de Bolívar. Sobre las ruinas de templos ancestrales como es el caso de *Paquishapa*[9], donde actualmente está erigida la iglesia parroquial.

6 Nombre de una parroquia de Cotopaxi. Etimología en *kichwa:* cobayo y bebida de maíz.

7 Deidad particular adorada por cada *ayllu*, pueblo o ciudad. Culto familiar que sirve a esta deidad y sus ofrendas. Templo de ídolos, según Fray Domingo de Santo Tomás.

8 Quebrada, barranco, cuenca, en lengua *kichwa*.

9 Parroquia del Cantón *Saraguro*, provincia de Loja.

3. Resistencia milenaria

Chaupi Tutapi Pacarimun
Amanece en la mitad de la noche

Quemaron nuestro tronco,
cortaron nuestras ramas,
arrancaron nuestro fruto,
las raíces no pudieron cortar

A pesar de toda una sistemática acción por parte de la Iglesia católica por erradicar todo vestigio de paganismo idolátrico, las llamadas prácticas heréticas de los indígenas han tratado de sobrevivir durante estos largos quinientos catorce años.

Allá por el año 1566, luego de al menos setenta años de conquista, "bajo *Titu Kusi*[10] se produjo un resurgimiento de la religión *kechwa*[11] ligada a la figura del *Inka*[12] incluyendo el culto al Sol, la Luna, las estrellas, al dios creador *Wira Kocha*[13], al propio soberano y a las memorias de sus antepasados" (Almeida 199: 159).

> "Con la Conquista y la llegada de los misioneros se intentó imponer el cristianismo entre los indígenas, lo cual se logró aparentemente sin mucha dificultad. Sin embargo, la religión ancestral persistió entre el pueblo y los curas no fueron capaces de erradicarla al menos durante largo tiempo" (Almeida: ibidem).
> ... "la conversión en masa de la población kechwa nunca se produjo, pues se siguió adorando a algunas divinidades" (Almeida: ibídem).

En este sentido se entiende que el sincretismo es una forma de resistencia religioso-espiritual, mediante la cual las comunidades *kichwa* en Ecuador han ido tratando de encontrar una forma de conciliación entre sus propias creencias religiosas milenarias con las de la religión católica.

Parte de este sincretismo se evidencia en las fiestas patronales en las cuales coexisten ritos indígenas y católicos. Las fiestas de Navi-

10 Nombre del Emperador de la época. (*Titu* significa difícil, complejo y *Kusi* ágil, ligero, laborioso, dinámico, diligente, inteligente y solícito).

11 Nombre con el que denomina a la lengua de los *Inkas* en Bolivia y Perú.

12 Emperador del imperio del *Tawantinsuyo*. Monarca, rey, noble, príncipe. Nombre con el que se conoce generalmente a la cultura *kichwa*.

13 Dios de la mitología *kulla*: creador de todo cuanto es.

dad entre los *kichwa Saraguro*[14] responden a toda una celebración por el equinoccio de diciembre, fiesta en la cual se realiza a la vez el "pase del Niño" con el *markantaita*[15] que encabeza la peregrinación, acompañado con canciones navideñas occidentales y seguido de todo tipo de personajes disfrazados de osos, payasos, policías y mestizos que danzan bailes rituales *kichwa* en homenaje y culto al Sol y a la *Pachamama*.[16]

3.1. Resistencia en los ritos de ciclo vital

De la misma forma se realizan generalmente el bautismo y el matrimonio eclesiástico que constituyen entre los *kichwa* formas de afirmación social. Pero subsisten –en unas comunidades más que en otras– tanto el rito de iniciación a los recién nacidos, como la celebración propia del matrimonio indígena, cuya práctica incluye varios días de celebración.

Al nacer una *wawa*[17], el rito de iniciación incluye la puesta del nombre del niño o niña por parte de su abuelo o abuela y el rito llamado la "cocida de la boca" mediante el cual dan al recién nacido/a una serie de consejos:

> "No serás malcriado, ocioso, mentiroso, charlón, sino serás respetuoso, honrado, trabajador, cariñoso, y terminan diciendo 'harás caso a Dios y al prójimo y siempre hablarás de Dios'" (Carrasco 1996: 140).

Los *kichwa* de Ecuador sostienen:

> "Nuestra experiencia cosmológica de Dios es una experiencia milenaria de nuestra memoria histórica. Según nuestra experiencia religiosa Dios se manifestó en la naturaleza, en nuestra historia, en las relaciones con la tierra, cuando realizamos las actividades cotidianas y cuando nos organizamos en comunidad. Las prácticas religiosas se manifiestan en la actividad agrícola, en los ritos del ciclo vital, en los ritos del perdón, en las celebraciones festivas, en los lugares sagrados, en nuestras mitologías, éstas son las raíces de nuestra teología y base de la nueva sociedad y de la 'iglesia indígena'. Toda esta experiencia religiosa que hemos vivido durante los 500 años nos ha permitido resistir y sobrevivir en la clandestinidad" (Amboya 1994: 101).

14 Etimología *kichwa*: Gusano de maíz. Cantón de la provincia de Loja.

15 Padrino en *kichwa*. En Navidad es el encargado y elegido por la comunidad de llevar al Niño Jesús en las procesiones para la fiesta navideña.

16 *Pacha*: tiempo y espacio; *mama*: madre, término conocido como tierra, naturaleza, cosmos en sentido amplio. Divinidad que representa a la tierra.

17 Bebé, niño pequeñito en kichwa.

3.2. Resistencia desde los espacios sagrados

"Lo religioso penetra el pensamiento *kichwa*. Los indígenas han conservado la visión comunitaria y sagrada de la naturaleza. Tienen para ellos alto significado los montes, los lagos, las piedras y los árboles. Tanto los accidentes geográficos como los fenómenos naturales son personificados y alrededor de ellos existen narraciones orales y escritas. En la sierra es posible encontrar las *apachita*[18] que son altares hechos con pequeñas piedras a la vera de los caminos. En la Amazonia existen las *purina*[19], sitios sagrados en los cuales la naturaleza es especialmente exuberante y donde existen mayores facilidades de caza y pesca" (Almeida y Arrobo 2005: 76).

3.3. Resistencia desde las fiestas

Las fiestas del *Inti Raimi* que se celebran en los pueblos *kichwa* al norte del Ecuador son clara expresión de la resistencia indígena y de haber logrado una cierta conciliación con el catolicismo. La celebración de la misa se halla incorporada como parte central de la fiesta que durante toda una semana está saturada de rituales, danzas, comidas y bebidas.

> "En Imbabura el sol sale el 22 de junio por el *Cui Cocha*[20] por eso, para las comunidades vecinas, el agua tiene una especial simbología en los rituales, y es apreciada como elemento vital de purificación.

18 *Achachilla*, culto que rendían los *aimaraes* a los accidentes geográficos por ser origen de su pueblo; una concepción semejante tiene el pueblo *kichwa* a la cual le denominan *Apachikta*.

19 Andar, ir, caminar, viajar.

20 Laguna de la provincia de Imbabura, situada en el cantón *Cotacachi*. Significa lago de cobayos.

En las fiestas de *Inti Raimi*, los personajes principales son los priostes, los dueños de los sanjuanes, de los castillos y los personajes danzantes, los que dan la misa, los músicos y los *aya huma*[21].

Originalmente en la festividad del *Inti Raimi* los *yachak* eran personajes centrales. Por el proceso de aculturación, comercialización y folklorización por parte de no indígenas, en la actualidad hay pocos *Inti Raimi* que cuentan con *yachak*. Organizaciones como la Federación Indígena y Campesina de Imbabura – FICI y Pichincha *Rikcharimuy*[22] han asumido la recuperación de estas festividades dándole los contenidos originarios. Los *yachak*, los rituales y los lugares sagrados están volviendo a tener el papel que les corresponde históricamente en el desarrollo de los pueblos" (I Encuentro Continental de Teologías y Filosofías Afro, Indígena y Cristiana: 24).

3.4. Resistencia en el culto a los difuntos

Ha resistido al tiempo y a la clandestinidad también el culto a los difuntos. Es una práctica milenaria enraizada en lo más profundo de la religiosidad *kichwa*, que responde a la concepción del tiempo que se encuentra en la base de la cosmovisión indígena. El *ñaupa*[23] contiene la esencia del pensamiento

21 Cabeza de fantasmas, cabeza del diablo.

22 "Despertémonos", en *kichwa*.

23 En castellano la traducción más cercana es antepasado. Para los *kichwa* es tiempo pasado que no está atrás sino adelante. En este sentido los antepasados se adelantaron y nos muestran el camino.

respecto a los/las antepasados/as, a quienes se nos adelantaron y nos iluminan el camino porque, al estar delante de nosotros, los podemos ver. De tal manera que, cuanto más tiempo haya transcurrido respecto de la muerte de un ser, se deduce que más adelante está y más luz nos proyecta.

El culto a los/las difuntos/as entonces cobra otra dimensión. Los/las que ya murieron, por estar adelante tenemos la posibilidad de verlos, de valorarlos, de actualizar su pensamiento y su memoria en la familia, en la comunidad. El culto a los/las difuntos/as corresponde a un esfuerzo colectivo de la comunidad de no sumirlos en el olvido. Para esto, en muchas comunidades indígenas *kichwa*, cada lunes, los/las familiares concurren a los cementerios con abundantes alimentos de los preferidos por los fallecidos para ofrendarles y compartir con los/las vecinos/as, con los demás hermanos. Esta celebración se denomina *wakchacaray*[24] y cobra mayor sentido en la conmemoración de los/las difuntos/as. Cada dos de noviembre, los cementerios desde la mañana se llenan de familias. En esta celebración subsiste la costumbre de hacer *wawas* de pan, tradición que según algunos responde a la creatividad del imaginario colectivo de nuestros ancestros de mantener viva la memoria histórica de sacerdotes, héroes y figuras importantes del pueblo ante la prohibición expresa de realizar las momificaciones.

24 Compartir entre pobres, es la celebración familiar y colectiva del culto a los difuntos. Las familias llevan a los cementerios cantidad de comida, pan, plátano y más frutas para brindar al difunto y compartir con los demás que rezan un responso o visitan a otros difuntos. En esta celebración se actualiza el sentido comunitario y la reciprocidad.

4. Cosmovisión andina y visión teológica

En la cosmovisión actual de los pueblos *kichwa* de Ecuador están vigentes algunos servicios teológicos que al decir de Eleazar López Hernández tienen fuerza en México. Muchos de estos servicios teológicos se los descubre presentes en Ecuador; entre los más comunes tenemos: cantar la tradición o la sabiduría milenaria del pueblo; danzar los mitos para despertar la vida de Dios y de la Madre Tierra; rezar y elaborar oraciones; dar consejos (actuar teológico de uso actual sobre todo en el rito del matrimonio y al asumir un cargo); descifrar los sueños; mantener viva la memoria histórica, denominada como recordación florida.

> "Para nuestros pueblos Dios habla a través de la naturaleza. Observar y entender el lenguaje de la naturaleza, para bien del pueblo, es un servicio teológico de primera magnitud, pues está ligada a la agricultura y a la producción del sustento humano" (López 1994: 169).

Existe en nuestro país una resistencia religiosa, cultural, teológica. No existe una formulación explícita y en el corto plazo será muy complicado llegar a ella. Pero tenemos que necesariamente remitirnos al pasado. Al respecto, Mons. Leónidas Proaño[25] argumenta:

> "Tenemos que recordar cuál fue la teología, llamémosla así, de la región en el *Incario*. Tenemos que recordar ese nombre que casi se ha olvidado: *Pachacamac*. Palabra que tiene un significado profundo. Es un ser invisible, creador de todo, fuente de toda vida; el ser ante quien los indígenas se inclinaban profundamente cada vez que se pronunciaba su nombre en medio de una asamblea; el ser a quien no levantaron templos, porque no concebían que un ser invisible pudiera tener como homenaje un templo.
> Los indígenas creían en el dios Sol, en el *Inti*, concebido como el dios visible, como el dios que da luz y calor, como el dios que comunica vida a la tierra y al hombre y a todo ser que habita en la tierra. Y luego venían otras divinidades y la misma tierra estaba concebida también como una deidad, y la luna de igual manera, luego las montañas, los ríos, todo eso entraba en su concepción religiosa que me he atrevido a llamar teología.
> La Iglesia católica ha realizado su función evangelizadora en el continente latinoamericano, ha traído la fe en un Dios, espíritu purísimo, creador de todo, sostenedor de todo, ordenador de todo, una fe en Jesucristo, el Hijo de ese Dios, que a sí mismo se llamó "Luz del mundo". Y ha traído una fe en el Espíritu Santo, que los indígenas en el *Incario* conocían con el nombre de *Huiracocha*; y ha proclamado la existencia de un Dios único, pero que tiene tres personas, un misterio, el misterio de la Trinidad.
> De labios de indígenas, concretamente de labios de un indígena que se graduó ya como antropólogo, he escuchado la afirmación siguiente: "Nosotros hemos aceptado la religión católica, la fe en este Dios, en Jesucristo, en el Espíritu Santo y en todo lo demás, porque hemos encontrado una gran similitud entre lo que creyeron nuestros antepasados y lo que nos propone la Iglesia católica" (Proaño 1987: 27, 28, 29).

[25] Obispo de Riobamba, Ecuador, desde 1954 hasta 1985. Recordado como Obispo de los Indios, entregó toda su vida a la dignificación de los pueblos indígenas en defensa de sus derechos humanos y sus derechos como pueblos. Su labor teológica pastoral es liberadora.

El pensamiento indígena es cosmocéntrico y está vigente en todo el quehacer cultural religioso. Mons. Leónidas Proaño en su largo quehacer pastoral en medio de las comunidades indígenas del *Chimborazo* reconoció que para los pueblos indígenas lo religioso circula por toda su cosmovisión como la sangre por las venas.

Para los pueblos indígenas el concepto de tierra responde al vocablo *pacha* que para otras culturas es la *gaia*, un macro-organismo vivo; no es la sumatoria de lo que constituye tierra firme, más las aguas, más las rocas, más el subsuelo, más la atmósfera, más la biósfera, más la antropósfera... La tierra es la totalidad articulada y relacionada de todas estas realidades que se implican mutuamente y que recíprocamente se necesitan para vivir (Boff 2000).

El indio piensa con el corazón que la tierra es la madre, sostenía Mons. Proaño, y desde este concepto, nosotros no sólo "vivimos sobre la tierra", sino que somos parte de ella. Somos hijos e hijas de la tierra, somos la propia tierra en su momento de autoconciencia, de armonización vital. Pero este concepto 'tierra' implica y contiene el cosmos entero. El concepto *pacha*, tierra, incluye una totalidad mayor, el sistema solar, nuestra galaxia, la Vía Láctea, y nosotros los seres humanos estamos constituidos por los mismos elementos y las mismas energías que las estrellas por ejemplo. Nuestra condición y nuestra dignidad son enormes. Cuánta razón tenía el Jefe *Seattle* cuan-

do en la carta que escribió en 1855 al presidente Franklin Pierce de EEUU (1853-1857) afirmaba:

> "...Tienen que saber que cada partícula es sagrada para mi pueblo. Cada hoja resplandeciente, cada playa arenosa, cada neblina en el oscuro del bosque, cada insecto con su zumbido es sagrado en la memoria y en la experiencia de mi pueblo... somos parte de la tierra y ella es parte de nosotros. Las fragantes flores son nuestras hermanas... El agua centelleante que corre por los ríos y los esteros no es meramente el agua sino la sangre de nuestros antepasados... El murmullo del agua es la voz del padre de mi padre..." (Seattle 1855: s/p).

El día en que todos los seres humanos, la humanidad entera que habita nuestro planeta, asumamos plenamente en nuestra conciencia este hecho, nacerá un gran sentimiento de pertenencia, de respeto universal y estaremos frente a una actitud de profunda veneración por todo lo que existe, por todo lo que nos rodea. Esta visión y actitud teológica la vivió a plenitud el seráfico Francisco de Asís y es elemento crucial para la liberación de la humanidad entera.

De esta visión teológica surge una praxis ecológica que en los pueblos indios responde a este sentimiento, su cosmovisión es holística y cosmocéntrica. En este aspecto se produce una seria ruptura con Occidente cuya visión es eminentemente antropocéntrica, concepción que conlleva posiciones y actitudes de arrogancia y autosuficiencia frente a los demás seres vivos y considera al cosmocentrismo una posición no humanista y por eso absurda. Una foto que estremeció a muchos fue captada en el momento en que una madre indígena con la misma ternura amamantaba de uno de sus senos a su tierno niño de meses de nacido, y, del otro a un bebé jabalí posiblemente huérfano. El mandato divino presente en el *Génesis* de enseñorear la Tierra ha sido trastocado. Aquí el grito de Pablo "la creación entera gime y sufre con dolores de parto" (Rm 8: 22) cobra sentido y actualidad y el mandato de Jesús de "vayan por todo el mundo y anuncien la Buena Nueva a toda la creación" (Mc 16: 15) es un mandamiento cosmocéntrico.

La visión holística nos dice que somos un todo y parte de un todo. En esta visión no se conciben divisiones, ni fragmentaciones ni departamentalizaciones de ningún tipo. Lo que pasa con la Tierra pasa o pasará con los hijos de la Tierra. Todo está ligado y si algo se ha desconectado hay que religarlo, sea en el ámbito personal, social,

comunitario, en la relación con Dios y con la naturaleza. Todo el universo está conectado, la vida es una e inviolable. Todas las vidas son necesarias y se interrelacionan. Desde la concepción holística el quehacer humano es quehacer político, espiritual, económico, educativo, artístico y social... No se puede decir: desde aquí se inicia lo político o hasta este límite va lo educativo o lo teológico y lo espiritual... Qué difícil entender que el derecho, la jurisprudencia no tengan nada que ver con las leyes cósmico-naturales, con el devenir del Sol, la Luna y las estrellas o con las estaciones. Desde la concepción cosmocéntrica iguales entrañas de misericordia mueven hacia una viuda que hacia un árbol enfermo o hacia un corderito con su patita herida.

Ampliando un poco más en el concepto *pacha* que es igual a cosmos, constatamos que este término significa tiempo y espacio. En lengua *kichwa* no existe un vocablo para tiempo y otro para espacio. Conceptualmente, *pacha* es un solo término que significa las dos cosas a la vez, de forma indisoluble. Hay un espacio–temporal y un tiempo-espacial. Desde este concepto surge ese sentido de dependencia, alabanza y admiración en el que no cabe el sentido del poseer. ¿Cómo podemos ser dueños, posesionarios del tiempo-espacial o del espacio-temporal? ¿Cómo podemos ser dueños de la *pacha*? Todo lo contrario, la *pacha* nos posee, y la *pacha* es madre, y como madre es de todos y para todos, da su fruto para buenos y malos, para justos e injustos, hace salir el sol y da la lluvia y el alimento para vencedores y vencidos, para opresores y oprimidos sin distinción ni acepción de personas.

Pacha es concepto existencial, vital, no racional. En la estructura de la ideología indígena los pensamientos no están en el cerebro sino en el corazón. El indígena piensa con el corazón y allí siente que la tierra es su madre. Existe el predominio del sentimiento *(sintina)* y el de la intuición sobre la razón. Así, *pacha* es concepto antromorfizado. La tierra es mujer, más aun, es madre. Algún pueblo indígena de Centro América le llama con más ternura aun "la niña tierra". La tierra es madre, y es deidad, deidad visible como lo es también el Sol *(taita inti)*, la Luna *(mama killa)*.

Si a la Tierra se la siente como madre, surge una profunda relación filial, un amor filial que se expresa en cuidados (riego, abonos naturales, barbecho: dejarla descansar), se traduce en la acción de cultivarla sin agotarla, sin agredirla... Mons. Proaño reconoció que la actitud del indígena respecto al cultivo de la tierra, era como la del

niño bebé que estruja con su manito el seno de su mamá para que le salga más leche materna. Los cultivos se realizan sin hacerle daño a la tierra, pidiéndole permiso, haciéndole ofrendas: ritos, celebrándole fiestas en agradecimiento por la cosecha entregada no importa que sea grande o poca. Amor filial que también se expresa en entregar por su defensa hasta la propia vida... "Debajo del campo verde, mucha sangre hay en la tierra...". Cuántos mártires han dado hasta su vida en la lucha por la tierra.

> Si la *pacha* es madre, ésta genera también una coherencia de vida, una coherencia social, los seres humanos son mis hermanos. "Toda la tierra es mi lugar de nacimiento, y todos los humanos mis hermanos".

De la *pacha*, tiempo y espacio, nace la vida, se sostiene la vida, se reproduce la vida. De la *pacha* nacen también las relaciones fraternales, la forma de organización política, la educación, la salud, la medicina, la química, las leyes físicas, la física cuántica, el derecho, la economía, la ecología, la astrología, la sociología, la religión, el arte...

De la concepción y vivencia de la *pacha*, nace también el concepto de 'paz' y éste se halla vinculado estrechamente a ella. Si la *pacha* es armonía y si yo soy *pacha*, yo soy armonía. Cuánta armonía hay en el universo, en el cosmos; cuánta paz existe cuando permitimos que se cumplan las leyes naturales. Así, la paz, que es fruto de las relaciones armoniosas, es fruto de las relaciones de respeto, de justicia y de equidad entre todos los seres vivos; fruto de asumir vitalmente que como la *pacha* es de todos y para todos, el afán de poseer, de acaparar, someter, acumular, y actuar competitivamente rompe el equilibrio. ¿De dónde provienen si no la violencia y la guerra?

El ser humano es un micro-cosmos, tan micro comparado con la inmensidad cósmica, tan cosmos comparado con la célula, el átomo, el neutrón... Al ser micro-cosmos, es nudo de relaciones totales, abierto a todas las direcciones. Es un misterio que encierra en sí el corazón del cielo y de la tierra, al decir de los *mayas*.

En lengua *kichwa*, *runa* significa ser humano, ser humano es el ser armónico, el que ama y venera la *pacha*, el que la cuida, la defiende; es el que pertenece al *ayllu*[26], a la comunidad. *Runa* es el que sabe compartir (el que hace la minga, trabajo comunitario compartido); el

[26] Familia ampliada.

que tiene compasión, misericordia; el recíproco; el que guarda la esencia de los mandatos: *Ama quilla, ama llulla, ama shua* (no ser ocioso, no mentir, no robar).

Mons. Proaño, desde su experiencia existencial con estas culturas milenarias, sostenía que "la paz se hace compartiendo". "Dando y dando" es una de las normas de convivencia de las culturas originarias. Y es que quien no tiene como norma acaparar, ni ahorrar, ni acumular, ni devorar ganancias, está abierto a compartir y el compartir nos pone en plano de igualdad ante el hermano, ante los pueblos, ante las culturas, rompe las barreras racistas y xenófobas, es una forma de auténtico diálogo; en lugar de empobrecernos nos enriquece en humanidad; y desde esta óptica el dar y el recibir, la reciprocidad y la comunidad cobran su auténtica dimensión en la constitución de sociedades pacíficas y armónicas.

5. Proyecto indígena: paz y convivencia

Los pueblos indios, las culturas indias son culturas y pueblos pacíficos. Eso lo han demostrado en Ecuador a lo largo de toda su historia. La violencia en la que secularmente han sobrevivido es externa a su praxis de convivencia. Se ha ejercido y se ejerce violencia –desde el Estado, desde el poder– para conquistarlos, dominarlos, explotarlos, asimilarlos, excluirlos, reducirlos, eliminarlos.

El poder, de forma sistemática ha ejercido y ejerce violencia sobre las culturas ancestrales, y los pueblos indígenas históricamente han respondido con sublevaciones y levantamientos pacíficos, organizándose, movilizándose, siendo propositivos, inclusivos, y utilizando la no violencia activa y la resistencia heroica.

La historia desde los pueblos indios excluidos y violentados está preñada de rebeldía e insurrecciones pacíficas... y desde la *pacha* la historia avanza en y hacia el *pachakutik* que significa el devenir del tiempo nuevo, el permanente movimiento y lucha para volver al origen y al centro: a la *pacha*, para así reencontrar la raíz, pero no en el pasado–museo, sino en el presente en el que se manifiesta el origen, el génesis en un estadio superior, no en sentido circular sino en sentido espiral, siempre hacia lo más avanzado, hacia el futuro sin perder el origen, el centro, la *pacha*, viviendo nuevas experiencias de armonía, de paz.

> "Creemos con optimismo que ahora hay condiciones propias para que nuestros pueblos puedan sacar de las cuevas –o como varios hermanos dicen, desenclandestinizar y desenmascarar– para mostrarnos a plena luz, la riqueza de su sabiduría teológica milenaria. Aún con miedo a equivocarnos consideramos que vale la pena intentar abiertamente el diálogo de teologías. El enclandestinaje y el enmascaramiento ya no son la mejor estrategia de sobreviviencia. Hay que abrirnos y hacer alianzas críticas y provechosas" (López 1994: 161).

El trabajo por actualizar y visibilizar el pensamiento teológico indígena es inminente y exige investigación, respeto y honradez. Para discernirlo, hay que hacerlo –como lo hizo Moisés (Ex 3: 5) cuando fue a mirar la zarza ardiendo– con los pies descalzos y el corazón abierto.

Para terminar transcribo esta milenaria oración indígena que refleja muy bien el sentido religioso-teológico de nuestros pueblos milenarios:

> "Damos gracias a nuestra madre, la tierra, que nos sostiene. Damos gracias a los ríos y a los arroyos que nos dan el agua. Damos gracias a todas las plantas que nos dan los remedios contra nuestras enfermedades. Damos gracias al maíz y a sus hermanas las habas y las calabazas, que nos dan la vida. Damos gracias a los setos y a los árboles que nos dan sus frutos. Damos gracias al viento que mueve el aire y atrapa las enfermedades. Damos gracias a la Luna y a las estrellas que nos han dado la claridad después de la partida del Sol. Damos gracias a nuestro abuelo *H´-no*, por haber protegido a sus niños de las brujas y de los reptiles, y por habernos dado su lluvia. Damos gracias al Sol que ha mirado a la Tierra con mirada complaciente. Por último, damos gracias al Gran Espíritu en quien se encarna toda bondad y que guía las cosas para el bien de sus hijos..." (Anónimo).

6. Conclusiones

Si bien la Conquista y Colonia produjeron perjuicio formidable para las culturas y religiones de nuestros pueblos originarios, lo medular de sus milenarios valores y espiritualidad pervive gracias a la capacidad de adaptación frente a lo adverso y a la creatividad de la resistencia ancestral.

En Ecuador, el sincretismo continúa siendo mecanismo de conservación de ritos, cultos y tradiciones de las religiones originarias. Lo espiritual y religioso presentes vitalmente en los pueblos indígenas constituyen elementos fundamentales de sus luchas identitarias. Las religiones indígenas tienen mucho que aportar en la construcción de "otro mundo posible" y en el desarrollo de la interculturalidad.

Bibliografía

Almeida, Ileana
1999 *Historia del Pueblo Kechua*. Quito: Abrapalabra.

Almeida, Ileana y Arrobo Rodas, Nidia
2005 *Autonomía Indígena frente al Estado Nación y la Globalización Neoliberal*. Quito: Abya Yala.

Amboya, Carlos
1994 "Pensamiento Indígena sobre el Cristianismo: Relación de la Espiritualidad Indígena en las Iglesias y el movimiento indígena". En: *I Encuentro Continental de Teologías y Filosofías Afro, Indígena y Cristiana. Búsquedas de Espacios para la vida*. Quito: Abya Yala. 97-105.

Anónimo
Oración Indígena al Gran Espíritu.

Biblia Latinoamericana
1995 98ª ed. Traducción bajo la dirección de Bernardo Hurault y Ramón Ricciardi. Estella Navarra: Verbo Divino.

Boff, Leonardo
2000 *El despertar del águila*. Madrid: Trotta.

Carrasco, Victoria
1996 *Ñaupa Ñaupa Pacha: Mitos, tradiciones, Memoria histórica, Ritos de los Pueblos Indígenas*. Quito: INPPI.

López Hernández, Eleazar
1994 "Teologías Indias de Hoy". En: *I Encuentro Continental de Teologías y Filosofías Afro, Indígena y Cristiana: Búsquedas de Espacios para la vida*. Quito: Abya Yala. 157-178.

Otavalo, Segundo
1994 "La Cultura Yachak". En: *I Encuentro Continental de Teologías y Filosofías Afro, Indígena y Cristiana: Búsquedas de Espacios para la vida*. Quito: Abya Yala. 143s.

Proaño, Leónidas
1987 "Identidad Indígena". En: *La Cultura Indígena. Palabra Viva 1*. Quito: CECCA/CEDECO/FEPP/Fundación Pueblo Indio del Ecuador.

Seattle, Gran Jefe
1855 *Carta al Presidente Franklin Pierce de EEUU a la propuesta de compra de sus tierras*. Nación Swamish. Santiago de Chile: Village Pergaminos. [Fragmento].

I Encuentro Continental de Teologías y Filosofías Afro, Indígena y Cristiana
1994 En: *Búsquedas de Espacios para la vida*. Quito: Abya Yala. 9-24.

Frans Lindekamp

La negociación simbólica

¿Pureza doctrinal o sincretismo religioso?

Carlos Johnny Callisaya Cruz

Resumen

Las prácticas y representaciones simbólicas de los ritos de paso de inmigrantes convertidos y no convertidos mantienen una conexión y un *continuum* simbólico revelando así que el ciclo ritual permanece consistentemente como pauta cultural. Por ello sostenemos que lo étnico o lo cultural es más sólido que lo religioso. Esta conexión y continuidad simbólica se expresa nítidamente en los procesos de 'negociación simbólica' básicamente en a) los 'actos rituales periféricos' y los 'actos rituales céntricos' que diferencian nítidamente a unos y otros a través del tinte religioso; y b) la división del trabajo ritual entre convertidos y no convertidos. Estos procesos permiten además 'totalizar' (entre lo adventista y lo aymara) el rito mortuorio, logrando así cumplir correctamente (desde ambas posiciones) con su realización, sin poner en 'riesgo' la 'pureza' doctrinal de las prácticas religiosas.

1. Cultura y religión: una apreciación urgente

Ciertamente la religiosidad en los Andes ha sido estudiada desde diversos enfoques, principalmente impulsados por la antropología. Una gran variedad de estos estudios fue realizada a partir del enfoque de la antropología (lo llamaremos así) clásica, cuyos aportes convergieron en la elaboración de tipologías y clasificaciones basadas en valoraciones subjetivas, considerando de esta manera ciertas prácticas y representaciones de 'resto folklórico' y otras de sustancia antropológica. Esta tipologización, más que contribuir al trabajo investigativo y esclarecedor, encubrió forzosamente la complejidad de las relacio-

nes interreligiosas y cómo éstas se entretejen complejamente con lo social y cultural en las interacciones sociales; reseñar esta complejidad será –al menos se pretende– el objetivo del ensayo. En tal sentido es imprescindible partir estableciendo que rebatimos firmemente los intentos de clasificación y tipologización, considerando además que con ello reduciríamos el análisis de la diversidad y complejidad de las prácticas y representaciones religiosas a observaciones –unilaterales– regidas, de inicio, por sesgos y subjetividades 'academicistas'.

Por otro lado, huelga enunciar y explicitar una relación poco comentada, no obstante, siempre formulada; esto es la relación entre cultura y religión. Esta relación, aún no esclarecida, es parte del debate académico actual de la antropología y la sociología (cf. Morris 1995) y en general de las ciencias sociales, sobre todo, en el contexto andino. Conjeturalmente pensamos que las prácticas y representaciones –que siguiendo a la antropología clásica catalogaríamos de 'tradicionales'– propias de sociedades (o comunidades) andinas, al no tener un referente religioso, fueron concebidas como –prácticas y representaciones– 'culturales' nominadas como 'prácticas tradicionales andinas', entendidas así más que como "manifestaciones religiosas ancestrales que permanecieron por mucho tiempo en una especie de clandestinidad forzada..." (ISEAT 2005: 1), como manifestaciones culturales, asumidas unas veces en la exaltación y vanagloria y, otras minimizadas y autorrechazadas por las/los portadoras/es de las mismas (cf. Rivera 1996).

Ahora bien ¿dónde se encuentra la frontera entre la religión y la cultura? ¿Qué es propiamente cultural o propiamente religioso? Si bien no resolveremos estas interrogantes, intentaremos explicar cuáles son las relaciones que las caracterizan. Entre los aportes más significativos –y de mayor polémica– en este tema se encuentra la propuesta de Clifford Geertz (1975); él entiende a la religión como un sistema cultural que otorga sentido a la existencia humana a través "...de la formulación de concepciones referentes a un ordenamiento general de la existencia, concepciones que están revestidas con un aura tal de la realidad que las actitudes y motivaciones parecen singularmente verídicas" (Geertz 1975: 90). En tal sentido, las creencias religiosas ofrecen explicaciones de circunstancias, de acontecimientos anómalos, pues proporcionan 'significado', estableciendo así "...un modelo **de** la realidad y un modelo **para** la realidad" (cf. Geertz 1975; citado en Morris 1995: 377).

Ya Morris (1995), a partir del análisis de Talad Asad (1983; citado por Morris), cuestiona esta perspectiva teórica considerándola relativista y fundamentalmente por establecer una relación unívoca entre las creencias religiosas y disposiciones psicológicas, ignorando las "...condiciones históricas necesarias para la existencia de determinadas prácticas y discursos religiosos" (Asad 1983: 252; citado en Morris 1995: 380). Este vacío entre el sistema cultural –considerando así a la religión– y la realidad social, hace aun más difícil el estudio de las relaciones complejas de las prácticas y representaciones religiosas (¿y/o culturales?).

Si recurriésemos a la definición ofrecida en el diccionario de la Real Academia Española[1], encontraríamos que 'religión' es "un conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto". Lo principal aquí es la idea de la divinidad, pues es en función de ella que se erigen las creencias, normas y prácticas rituales. Tomando tal definición y contrastándola con la de la cultura entendida como "conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc."[2], no es difícil ubicar semejanzas o diferencias. Sin embargo, salta a la vista que tales definiciones –descriptivas y simplificadoras– han sido elaboradas para diferenciar sociedades –unas supuestamente– en desarrollo y otras ya desarrolladas (mostrando sus atisbos ideológicos más que los históricos y sociales). Guiados por estas definiciones incurriríamos nuevamente en clasificaciones y tipologizaciones, relegando –cuando no olvidando– la complejidad de las relaciones entre lo religioso y lo cultural.

Volviendo a Geertz, tampoco contribuye reducir esta compleja relación asintiendo *per se* que la religión es un sistema cultural. Si bien es cierto que el sistema de creencias –las religiones (cf. Geertz 1975)– 'reflejan' el sistema cultural de un grupo, tribu o sociedad y como éste impone al ser humano de forma duradera los 'valores' culturales; es decir, que al sistema de creencias de la religión le está "siempre subyacente la cultura"[3], es cierto del mismo modo que "...no

---

1 En la versión virtual ofrecida por: *Biblioteca de Consulta Microsoft® Encarta® 2004. © 1993-2003 Microsoft Corporation.*

2 Ibídem.

3 Cf. Http://apologética.org/sectas.

se trata simplemente de una 'imposición' a secas, sino de un complejo proceso de confluencia e influencia entre lo religioso y lo cultural que **entreteje complejamente las relaciones sociales**" (Callisaya 2004: 142).

En fin, en lo siguiente trataremos de abordar la relación entre lo religioso y lo cultural; no obstante –y como ya los habíamos escrito– pensamos conjeturalmente que si bien se han considerando los rituales y representaciones religiosas andinas como prácticas tradicionales o populares culturales, ha sido porque no se tomó en cuenta que en los Andes existe una religión auténtica (no autóctona) y propia; este aspecto será a partir de ahora el presupuesto teórico subyacente en todo el ensayo. Recurriremos al instrumental teórico de la antropología para explorar los elementos propios de la religión andina entendidos como prácticas culturales, por una parte, y por otra, traslapadas en las prácticas y representaciones de orientaciones religiosas procedentes de 'ultramar'. De este modo es necesario iniciar el trabajo preguntándonos ¿qué sucede con las prácticas, con los *habitus*[4] y con las representaciones anteriores (propias y traídas de los lugares de origen) a la conversión de fieles pertenecientes a la Iglesia evangélica? ¿Es posible hablar de un relevo de creencias, de prácticas y representaciones como consecuencia de la evangelización?

Evidentemente existen diversos ámbitos de la vida social e individual de los/las convertidos/das a partir de los cuales pueden liarse elementos simbólicos que permitan advertir los 'efectos' de la conversión. Entre estas prácticas y representaciones se encuentran aquéllas efectuadas para celebrar el cambio de situación o posición social (por ejemplo, de soltero a casado); estas celebraciones son denominadas como 'ritos de paso' (ver *infra*) que acompañan todos los ciclos de vida de los seres humanos; de ahí que la *rutucha*[5], el bautizo, el

[4] Aunque más adelante definimos con precisión que puede entenderse por *habitus*, sirve por el momento entenderlo como "sistemas de *disposiciones* durables transponibles (...) principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptados a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos..." (Bourdieu 1991: 92).

[5] La *rutucha* es el primer rito de paso y celebrado familiarmente, se trata del corte de cabello del/la niño/niña. El procedimiento es algo complejo: el papá si es mujer o mamá si es varón, entregan al niño al padrino o madrina; éstos anuncian que se cortará el pelo, en una mano agarran la plata que pondrán en un plato preparado especialmente para recibir el cabello (en él también se colocan: dos papas, arroz, monedas antiguas), con la otra mano (la derecha), se mantiene la tijera con la que se corta el cabello. Luego la madrina llena un vaso con cerveza, sobre ella pone la tijera y alcanza a quien por turno cortará. Al final, cuando todos los presentes ya cortaron (la madrina escoge para cada "cortador" una parte del cabello, los *koltis*, o sea grumitos de cabello son más apreciados, ya que significan plata), inmediatamente se nombra otro padrino para que cuente el dinero, si es redondo, es decir, termina en 50 ó 100 o sus múltiplos, entonces el padrino de conteo no adiciona nada, si es *k'asa* –o sea si faltante para el redondeo–, entonces debe poner de su plata hasta redondearlo. Luego se guarda el cabello recortado en el plato preparado envolviéndolo en *tari* (pequeña tela más pequeña que el aguayo). Este dinero como lo recomienda el padrino debe servir en beneficio del niño/a (cf. Callisaya 2004).

regreso del cuartel, el bachillerato, el matrimonio, el techado de casa y la muerte pueden interpretarse como ritos de paso. El análisis de este tema –enteramente simbólico– nos permitirá situar o al menos acercarnos a la complejidad de las relaciones interreligiosas (o religiosas-culturales).

La ejecución de estos ritos varía regularmente según la pertenencia religiosa o de grupo (étnico o de clase) social; así los/las evangélicos/as evitan la práctica de la *rutucha* por considerarla secular, o la fiesta de 15 años es más probable en grupos sociales pudientes. Para el caso nuestro, se registraron aquellos ritos que, a) son considerados de mayor importancia para ambos grupos (convertidos y no convertidos) y b) que nos permitirán cotejarlos, así evidenciar las continuidades, o el relevo definitivo, de las prácticas y representaciones de la preconversión. Para ello particularizaremos tres ritos de paso: el bautizo, el matrimonio y la muerte; no obstante, este último es el de mayor densidad simbólica, por ello, nuestra principal unidad de análisis y contrastación. Ulteriormente volveremos al problema del sincretismo y purismo en el debate de la religión en los Andes; que ciertamente no ha llegado a consolidar autónomamente al cristianismo una estructura religiosa, aunque posee matices y elementos auténticos. En este sentido trazamos interrogantes que se pretende serán respondidas en adelante.

- ¿Cómo la religión y la cultura influyen y confluyen en las formas de ritualización de los ciclos de vida y muerte, en los cuales se expresan representaciones y discursos de la existencia social?
- ¿Cuál es la dimensión social de la muerte individual? Y en esto, ¿cuál es la funcionalidad que asumen los ritos de paso (como los

rituales de la muerte) entre los/las adventistas, en un espacio (el urbano) nuevo?
- ¿Hasta qué punto permanecerá el ciclo ritual como una pauta –de conducta– cultural (¿o religiosa?) en aymaras convertidos a la fe evangélica?

Particularizaremos los ritos de paso practicados por los fieles de una congregación evangélica de la ciudad de El Alto: la iglesia adventista del Séptimo Día de Villa Bolívar 'D', ubicada en el sector Sur de El Alto, centro urbano compuesto principalmente por inmigrantes aymaras de origen rural (de las provincias paceñas) y que en general puede referirse como la capital del mundo aymara (cf. Callisaya 2004), aunque Albó (1995) lo niegue.

2. La conversión religiosa: una decisión social

Las relaciones interreligiosas en el contexto andino cuentan, innegablemente, con estudios valiosos que cooperaron en mucho a su esclarecimiento; sin embargo, usualmente el paraje que guió estos estudios –y de toda la sociología de religión local–, fue contraponer el purismo y/o el sincretismo religioso, lo que derivó en la polarización de las "relaciones entre las diferentes formas de religión popular" (cf. ISEAT 2005), y al concernir la religión plenamente al campo social, acuciosamente, el tema sobrepasó el ámbito académico, auspiciando debates polémicos y polarizados entre lo 'verdaderamente' andino y lo sincrético religioso[6]; no pocas noches apasionadas terminan con insultos (o acuerdos) en la plaza Cívica frente a la exalcaldía de El Alto o en la plaza San Francisco de la ciudad de La Paz.

Esta base social de la religión tiene que ver también con los motivos de la conversión, es decir, la conversión religiosa seguiría más a motivaciones sociales que espirituales, aunque ello no sea reconocido por los mismos fieles (cf. Ströbele 1989; 1992; Frías 2002; Canessa s/f.; Guaygua 1999). En el presente acápite revisamos este aspecto.

[6] Esta polarización es precisamente uno de los 'fenómenos' mencionados en los antecedentes que dan origen al proyecto de investigación desarrollado por ISEAT (ISEAT 2005).

Los y las inmigrantes del interior del departamento se establecieron aceleradamente en las zonas periféricas de La Paz y especialmente en toda la ciudad de El Alto. Si bien los datos del INE del 2002 muestran un leve descenso (comparado con el periodo intercensal 1976-1992) en la inmigración (cf. INE 2002a: 14), El Alto está compuesto esencialmente por inmigrantes de origen rural. La migración se produjo ya después de la Guerra del Chaco y con mayor afluencia desde la década de los años cincuenta, debido a que la Reforma Agraria no había propiciado el mejoramiento de las condiciones de existencia de los campesinos (cf. Albó/Greaves/Sandoval 1981: 1). El ingreso a la educación (y con ello el poder facilitar el litigio por la legalidad de las tierras) representaba 'un requisito imprescriptible' para adquirir la "ciudadanía occidental" (cf. Rivera 2003: 71s.). A eso se suma la custodia de grandes extensiones de tierra como lo fue el latifundio, e incluso, el minifundio que sin apoderarse de grandes extensiones de tierra logró concentrar extensas propiedades en pocas 'manos' (cf. Spedding/Llanos 1999); la consecuencia fue una masiva migración.

Ya en el nuevo espacio social urbano, las condiciones de sobrevivencia de los/las inmigrantes, al contrario de lo esperado, son más deprimentes: la discriminación social-racial tuvo, como tiene, consecuencias objetivas en todos los ámbitos de la vida social e individual. El trabajo estable como fuente de bienestar económico, la suficiencia lingüística del castellano, la preparación escolar, o de conocimientos técnicos, es prácticamente un ideal inalcanzable. En estas condiciones las y los residentes aymaras reproducen estrategias de sobrevivencia utilizadas en las comunidades de origen, como la consolidación de agrupaciones y organizaciones de hombres, mujeres, jóvenes. Estas organizaciones son flexibles, y se adecuan a las necesidades; en tanto red de relaciones extendidas fungen como centros de intercambios recíprocos de trabajo. En conjunto 'conforman complejos tejidos sociales' extendidos por barrios y zonas para muchos vecinos y pobladores, particularmente para mujeres; estas organizaciones constituyen espacios que favorecen su 'integración en el mundo urbano' y contribuyen a resolver algunas necesidades materiales sentidas (cf. Sandoval/Sostres 1989).

En este escenario social, los y las residentes aymaras buscan agregarse a algún tipo de organización de forma explícita (intencionada) o implícita, para hacer frente a las condiciones adversas. Las

iglesias (adventistas, en el estudio de Ströbele 1989) ingresan en 'acción' para constituirse en centros de apoyo y orientación, ya que las nuevas condiciones y relaciones crean nuevas necesidades. Los "patrones tradicionales de orientación y de acción funcionan parcialmente" (cf. Ströbele 1989), esto explica por qué los/las inmigrantes buscan nuevos patrones de orientación y normas de acción. Es ahí donde las nuevas congregaciones evangélicas o católicas (populares) aparecen para ofrecer pautas de orientación, normas y valores con cuya ayuda pueden ordenar de nuevo sus condiciones de vida individuales (cf. Ströbele 1989: 285s.). De la misma forma el pentecostalismo –comenta Guaygua– constituye una organización (o 'agencia') que ofrece cánones de conducta necesarios para –el anhelado– deslizamiento social, además de ofrecer bienes en el mercado de salvación (cf. Guaygua 1999).

En tal sentido la conversión a una determinada fe religiosa representa una vía (sino eficaz, probable) de integración a la sociedad 'blanca' (cf. Frías 2002). Lo que denota que los motivos de la conversión no son plenamente religiosos, sino sociales: "Una explicación de este hecho podría ser que el deseo de integración en la sociedad citadina 'blanca' conduce a que los convertidos, en el plano de la conciencia, rompan tan ampliamente como le es posible todos los lazos con el mundo de las presentaciones metafísicas... La nueva religión es para ellos el camino hacia la civilización. [Sin embargo, líneas atrás repite]...la ruptura de los adventistas con sus tradiciones no es tan completa como ellos mismos lo creen..." (Ströbele 1989: 283).

3. La Iglesia Adventista del Séptimo Día

3.1. Historia y doctrina

El adventismo tiene orígenes en los movimientos religiosos del siglo XIX, que proclamaban "el retorno de Cristo por segunda vez (cf. Ap 20: 1-6), al finalizar los 2.300 años (Dn 8: 14)" (Coronel 1978: 24). Bajo el liderazgo del predicador bautista estadounidense William Miller, pregonaron la segunda venida de Cristo (que sería entre el 21 de marzo de 1843 y el 21 de marzo de 1844 y luego el 22 de octubre de 1844). Su fracaso fue conocido por 'gran chasco' y explicado como una interpretación bíblica entusiasta, no iluminada (cf. White 1960: 363ss.). "La Iglesia se formó entre los años 1844 y 1855, bajo la guía de tres milleristas, Joseph Bates y James y Ellen White. No obstante formalmente la Iglesia adventista se estableció hasta el año 1863" (Coronel 1978: 24). En general se puede distinguir tres aspectos que le diferencian de otras orientaciones religiosas:

a) Profesa la segunda venida de Cristo como un hecho concreto y visible; este retorno debería producirse a corto plazo, pero sin una fecha exacta.
b) También mantiene la observancia incuestionable e indefectible del sábado, 'Séptimo Día' como único día dedicado a la celebración y adoración de Dios.
c) La Biblia constituye la única autoridad religiosa, por lo que tienen una especial fe en ella y en la interpretación literal de sus pasajes proféticos. Rechaza la postura católica que otorga al Papa la autoridad suprema en materias de fe y de moral.

Se reconoce asimismo –al menos doctrinalmente– que estos principios son característicos también de otras orientaciones religiosas. Este análisis fue tema del sermón el sábado 18 de enero de 2003, en la iglesia de Villa Bolívar 'D' por el presidente de la misión de ese año; él (pastor) inició el sermón con la siguiente pregunta: ¿Por qué eres adventista? y contestó con los tres principios ya expuestos, luego explicó que también algunas iglesias creen en esos principios –como los reformistas de disidencia adventista–, por esto, 'la Iglesia de Dios tiene otra exclusiva y particular característica': es 'profética'. Esta afirmación tendría bases bíblicas[7]; con el fin de demostrar lo que decía, citó a Dn 8: 14 y Ap 9: 8-10, que ya anunciaban el 'gran chasco' y posterior origen de la Iglesia; así el **nacimiento de la Iglesia fue profetizado** por Daniel, cuando habló de la apertura del gran juicio y el retorno de Jesucristo.

En cuanto a su estructura organizativa, la unidad más pequeña se denomina 'filial', que está en proceso de formación como iglesia. Aunque no como una unidad 'formal', la **célula** de las iglesias adventistas son los 'grupos pequeños' conformados de tres a ocho perso-

[7] Ninguna afirmación en el adventismo puede escapar de su base bíblica, así lo recomiendan los pastores y así lo *requieren* los laicos, eso permite al adventista sostener con energía cualquier argumento. En la práctica es común observar la cita de pasajes de la Biblia para conversaciones acerca de la doctrina.

nas; estos grupos pequeños son una fracción clave para la expansión de la Iglesia adventista, forman casi siempre la unidad potencial para la creación de una filial e iglesia. Asimismo, la iglesia es independiente, se administra y organiza por sí misma, aunque por algunos motivos depende de la Misión Adventista Occidental (en asuntos contractuales como la contratación del tesorero y profesores del colegio o venta del patrimonio de la Iglesia).

3.2. El *ethos* adventista

Aunque parezca contradictorio, la creencia adventista que sostiene que 'sólo por la fe se consigue la redención', no significa que se olvide los aspectos más seculares de la vida cotidiana y al constituirse el adventismo como una forma de vida, **el *ethos* propugnado** apela a una *praxis* marcada y dispuesta en forma tal que abarque tanto el aspecto material –cuidado del cuerpo frente a las condiciones mundanas– como el aspecto espiritual –creencia, fe abnegada en Dios–. Por esto los consejos y principios de la Iglesia a menudo trascienden al hogar de los laicos, o por lo menos intentan hacerlo difundiendo textos orientados a explicar y sobrellevar desde los problemas más simples, hasta las soluciones más complejas. Se pide que el comportamiento del/la hombre/mujer, esté revestido de suficiente valor espiritual para hacer frente a los problemas y desafíos del pecado en el mundo, pues "...la vida de un cristiano no consiste en una insignificante transformación del ser. Las costumbres prácticas deben responder a la medida divina" (IASD 2001: 202).

A la noción del equilibrio (que no admite ningún tipo de ritual, como sucede en otras congregaciones evangélicas, esto es: danzar con bandas, trances especiales, llorar, gemir o hablar en lenguas y la excesiva adoración, que se interpretan como factores que rompen el equilibrio y propensas a la manifestación satánica), se suma, seguramente, el aspecto más importante respecto al ser humano: **respeto a su cuerpo**, dado que pertenecemos a Dios en cuerpo y alma (aliento de vida); por esto, se exige la observancia de prescripciones dietéticas que, se dice, benefician fisiológicamente a los mismos fieles. Estas prescripciones conjugan indisociablemente una creencia y una práctica:

a) **Creer** que el cuerpo es 'templo del Espíritu Santo' y 'la importancia de disponer de buen alimento para gozar de salud, y la necesidad de un cuerpo sano si vamos a poseer un alma noble'.

b) **Practicar** un estilo de vida sano, que implica una dieta alimenticia equilibrada basada en cereales, frutas, verduras, lácteos y huevos (conocida como dieta lácteo-ovo-vegetariana) y en segundo lugar un ejercicio físico regular (deportes, gimnasia, caminar) (cf. ACES 1994: 5).

En 1863 Elena White inicia –lo que Ceriani (1998) denomina– el "deber ético y moral de todo adventista" (a partir de la concepción cuerpo del hombre como templo de Dios) y manifiesta "la existencia de una correlación directa entre la fisiología del cuerpo humano, la alimentación y la moral" (Ceriani 1998: 12). White sostiene que un cuerpo malsano que rompa el equilibrio emocional, no puede servir a Dios: "Satanás sabe que las personas que tienen malos hábitos y cuerpos malsanos no pueden servir a Dios con tanto fervor, perseverancia y pureza como si estuvieran sanas. Un cuerpo enfermo afecta al cerebro. Con la mente servimos al Señor. La cabeza es la capital del cuerpo" (White 1995: 182). Por eso el cuidado del cuerpo es capital para la expansión de la palabra –verdadera– de Dios.

En la práctica, muchas veces este precepto no es cumplido radicalmente, eso es comprobable al visitar un día particular a cualquier hogar adventista, salvo al de los pastores. No obstante, en reuniones o actividades de la iglesia, es impensable comer, por ejemplo, carne de llama, ahí sí se cumple esta proscripción. Aunque no se obliga al converso a consumir puramente mates o plantas para el desayuno, se le explica que el café, las bebidas alcohólicas, el cigarro, tabaco y la coca, son contiguos a la cocaína, por ello son vedados (al ser estimuladores quiebran el 'equilibrio' demandado)[8]. Estos consejos tienen lugar cada sábado en la tarde como parte del programa de J.A. (Jóvenes Adventistas) en la iglesia de Villa Bolívar 'D'. El procedimiento es siempre el mismo: se invita a un/a estudiante o profesional en salud para que hable sobre los alimentos consumibles; los consejos o '**pastillas de salud**' empiezan con una cita bíblica, que legitima y eleva estos consejos a disposiciones de Dios. La sentencia es claramente expresada por White: "Los que violan la ley de la salud, se volverán mentalmente ciegos y violarán las leyes de Dios" (White

[8] En mayo de 2001, una pareja de laicos me explicó cómo los mandatos de Dios sobre la salud preservan al cuerpo de las enfermedades (por ejemplo, de la vesícula biliar) causadas por la grasa (consumo de cerdo o la llama).

1995: 188). Se recomienda la 'alimentación espiritual', es decir, la lectura de la literatura adventista (cf. IASD 2001: 193). Esto explica la proscripción abierta al excesivo apego a la televisión, al cine, al teatro, considerados nocivos para el desarrollo del espíritu en la medida que "entorpece el entendimiento y la capacidad de pensar y de estudiar con vigor" (IASD 2001: 181).

3.3. Cosmología adventista

En muchas conversaciones, las y los fieles insistían en exponer que en el mundo hay un gran conflicto entre el bien y mal, entre Dios y Satanás. La versión creacionista del origen del ser humano se impregna en el pensamiento de las/los conversas/os como una verdad absoluta; por eso ni siquiera hay un mínimo de interés por examinarlo:

> "Entonces dijo Dios hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza, *diosan ujcha* (...) *jiwasax jucha kawsa akham t'unaratatansa*[9], [agarrando la Biblia] conforme a nuestra semejanza señoree en los mares, en los cielos, en las bestias, en toda la tierra entre todos los animales que se arrastran por la tierra, por esto Adán *sutichayañapan siwa, wakas*, asnos, ovejas, llamas... [todo] *jiwasankaqixa ukaj sutichatay siw*" (Donato, 64 años, mayo 2003).[10]

Esta creencia tiene, dentro del adventismo, matices complejos que además configuran la administración de la vida del/la convertido/a. Si Dios creó al hombre, la creación fue perfecta. La 'perfección inicial' que en un primer momento preexistía, sin el mínimo síntoma de pecado, fue quebrada por el hombre (Eva y la manzana) con la introducción del pecado (cf. Bullón 1998). Así, todo lo creado sigue siendo degradado, día a día vivimos el cambio de un estado perfecto a otro imperfecto, esto es la involución a la que la humanidad está sometida.

La involución, 'el estado de imperfección' es señal indudable del retorno esperado de Cristo. Fruto de ella es que todos los seres humanos serán condenados a la muerte eterna; como compensación, Dios tiene un 'Plan' para cada uno, ese plan es de 'Salvación'. La exigencia para optar por este plan es 'simplemente' una decisión: "ya no tienes que sufrir más, ya no tienes que vivir en el hambre de este mundo; entrega tu vida a Dios, ¡decide ya! ¡Bautízate!" (Sermón A. Bullón en las jornadas de evangelización en La Paz septiembre de 2004). "El *ethos* restaurativo que suelen presentar las utopías milenaristas encuentra también aquí una posible conexión: en el Milenio y la Tierra Nueva más que presentarse una innovación, se manifiesta una regresión a la ley divina" (Ceriani 1998: 3). La conciencia escatológica que anida en el adventista está relacionada, entonces, al *ethos* restaurativo, mediante el cuidado del cuerpo y a una *praxis* específica adventista.

El dualismo cósmico (conflicto imperecedero entre el bien el mal) moldea la noción del cielo como espacio divino, perfecto y eterno en esencia: lugar donde habita Dios y los ángeles; en contraposición, la tierra o 'mundo' se entiende como un espacio corruptible, degradado por el acto fundacional de la historia humana: la caída, es decir, la expulsión del paraíso de Adán y Eva. Por ello, el mundo estaría ligado a los placeres carnales, materiales, seculares y a las 'potencias' y 'fuerzas espirituales', ambos en "franca oposición a Dios" (cf. Ceriani 1998). Esta dualidad cósmica se enclava tan profundamente en las relaciones cotidianas, que todo lo malo es interpretado como causa del trabajo que el diablo hace en nuestras vidas[11]; igualmente la muerte puede entenderse como una prueba impuesta por el diablo para alejar al fiel de la Iglesia 'verdadera':

> "...hemos visto en algunos, que son débiles, no, espiritualmente son débiles, entonces han caído, hemos escuchado en la zona, en esta zona nomás cayeron no, y de vez en cuando dicen ¡ah no, los adventistas son así!, por culpa de ellos" (Antonio, 26 años, mayo 2003).

[9] Literalmente: "Igual que Dios, por culpa de nuestros pecados, estamos quebrándonos".

[10] "Adán tenía que nombrar dice vacas, asnos, ovejas, llamas... [todo] lo que es nuestro, eso vas a nombrar, le dijo".

[11] El sábado, 22 de marzo de 2003 (iglesia Bolívar) apunté lo siguiente: El profesor de la escuela sabática me pregunta ¿por qué en la vida, incluso dentro de la iglesia existen miramientos, divisiones, y críticas? Antes de contestar, bajé la cabeza para pensar como podría responder; en ese momento uno de los hermanos (joven de aproximadamente 24 años) explicó cómo el diablo puede meterse en nuestros corazones y lograr miramientos entre nosotros. A su lado, la hermana (de aproximadamente 45 años) completó: "depende de nosotros, de nuestra fe, porque el diablo no está quieto; cuando entra en nosotros nos debilita..."

4. Éxito de los evangelistas: la conversión ¿cambio o continuidad?

Desde la perspectiva del catolicismo, Riveros afirma: "En Bolivia, la mayoría de la población profesa la religión católica y esto está muy relacionado con los rituales que se practican. En el caso de los inmigrantes aymaras aunque sus rituales estén muy influenciados por la religión católica, los elementos andinos han dejado su huella en cada una de estas prácticas, persistiendo a pesar de la influencia externa de éstas" (Riveros 2000: 20). El *habitus* ritual andino resiste-persiste –sostiene Riveros– a los cambios adaptándose a las nuevas condiciones, sin perder su particularidad. ¿Podría decirse lo mismo, en el caso de la influencia del evangelismo? Y en esto es imprescindible hacer notar que los rituales con mayor densidad simbólica, que "confirman las relaciones sociales y [le dan] continuidad (las fiestas ligadas a los hechos sociales 'naturales'...)" (García/Canclini 1989: 44), constan de: el nacimiento, matrimonio y muerte. Por consiguiente ¿qué ocurre con los rituales practicados por los/las convertidos/as al evangelismo? ¿Los rituales del matrimonio, del bautizo y en especial los de la muerte, cobran tintes religiosos borrando los matices 'culturales'[12], o éstos se traslapan en el 'velo' religioso?

Germán Guaygua (1999), asevera que el evangelismo (pentecostalismo en su estudio) rompe con los viejos discursos y *habitus* religiosos de los/las convertidos/as (como la *ch'alla* en febrero; o Todos Santos en noviembre): "...proponiendo un cambio radical en los roles y las conductas de los actores sociales. Esto influye en todos los ámbitos de la vida social" (Guaygua 1999: 144). Este cambio se da debido a que el catolicismo 'institucional' deja un 'vacío', que se refiere a la 'ineficacia' para explicar y resolver los problemas cotidianos que experimentan los actores sociales. Por ello la conversión al evangelismo influye de manera radical en todos los aspectos de la vida social (incluidas las prácticas rituales) (cf. Guaygua 1999: 51-57).

A partir de la concepción del campo religioso (como un mercado de bienes de salvación)[13], la conclusión principal del estudio de

[12] Como lo hemos hecho notar, cuando se menciona "cultura", se lo hace nominalmente y pensando (hipotéticamente) que detrás de lo cultural se encuentran los elementos de la religión propiamente andina.

[13] Bourdieu, haciendo analogía –comenta Guaygua– con el proceso de producción económica, habla de 'mercados de bienes de salvación': "Un conjunto de relaciones sociales entre actores religiosos –especializados y no especializados– donde los actores religiosos se convierten en productores, distribuidores y consumidores de dichos bienes, según el juego de la oferta y la demanda" (Guaygua, 1999: 35).

Guaygua se refiere a que las nuevas comunidades de fe, si desean persistir, tendrán que ofrecer bienes de salvación percibidos como necesarios para los actores sociales, así como los anhelos de sus miembros: "Las iglesias deben probarse a [sí] mismas en el mercado de los bienes de salvación (...) En otras palabras una nueva oferta religiosa, como el caso del pentecostalismo, podrá arraigar en un sector social solamente si es capaz de generar, a partir de la situación social específica, un nuevo '*habitus* religioso'..." (Guaygua 1999: 142). En contraparte, el catolicismo popular no tiene dificultades en contener niveles de sincretismo, adaptándose a las necesidades cotidianas olvidadas por el catolicismo 'institucional'. "Por ello podemos encontrar en la oferta religiosa de este tipo de religiosidad respuestas concretas, como sanidad a través de 'pagos' o a través de 'mesas' a divinidades ancestrales; invocaciones a éstas para conseguir restaurar matrimonios en crisis, o promesas de baile a santos para conseguir mayor prosperidad económica" (Guaygua 1999: 144). Lo que reafirma la versión de Riveros en sentido de que la religión católica no influye (es 'externa') en el *habitus* ritual, en las prácticas culturales traídas desde los lugares de origen.

Si bien es notable la semejanza entre las perspectivas de Guaygua y Ströbele, sobre la oferta de estas 'iglesias' a sus 'consumidores' (como proporcionar cánones de conducta, etc.), la desavenencia radica en que Guaygua sugiere que el/la convertido/a al evangelismo cambia radicalmente todos los ámbitos de su vida social e individual; en contraparte Ströbele considera que la doctrina adventista no cae en puntos 'vacíos'; habría por el contrario experiencias previas en la conciencia de los/las convertidos/as que son decisivas a la hora de analizar cómo interpretan lo que se les ofrece. La tesis principal de Ströbele es descubrir que no existe una ruptura con 'las ideas tradicionales'; por el contrario se puede "...concebir una continuación o pervivencia de ideas tradicionales, si bien en forma diferente y con nuevos contenidos" (Ströbele 1989: 155). ¿Podrá esto significar que las representaciones aymaras de la muerte, en el caso de los adventistas alteños, no han cambiado? ¿O que los símbolos andinos aymaras permanecen en 'formas' cristianas adventistas?

Para Ströbele la ruptura con la cosmovisión aymara por influjo de la doctrina adventista no es clara; existe una relación entre éstas que persisten inconscientemente, aunque explícitamente es negada: "Aunque los adventistas de habla aymara viven en la idea de que ya no tienen ninguna relación con los antiguos conceptos, se puede descubrir huellas de relaciones, si bien inconscientes. Se trata de estructuras mentales y de determinadas formas de praxis religiosa y social (...) La conversión al adventismo acontece en un proceso de apropiación, en el cual los sujetos aportan su parte al nuevo sistema de fe, de pensamiento y de acción. Los convertidos no son conscientes de las ligazones existentes con las ideas tradicionales. Subjetivamente están convencidos de haber abandonado su pasado cultural" (Ströbele 1989: 154s.)[14].

Amalia Prado (1997) comparte, en alguna medida, la idea de una continuidad en el inconsciente. En su investigación sobre la 'Casa de Oración', una congregación de inmigrantes 'qollas' en Santa Cruz, reconoce –pese al cambio geográfico de La Paz a Santa Cruz– la persistencia en la asimilación, por ejemplo, en el uso del tiempo y del espacio así como la asimilación entre el *yatiri* y el pastor (cf. Prado 1997: 180). Entonces: "En estas iglesias se expresan formas de resistencia a la descomposición de la sociedad tradicional, a la vez que son elaboradas nuevas prácticas sociales y culturales, nuevas representaciones del tiempo y del espacio; nuevas relaciones con el otro. El *habitus* de los inmigrantes andinos se transforma, sin desaparecer en el seno de la comunidad religiosa, y diversos elementos de la cultura tradicional son resimbolizados y resemantizados" (Prado 1997: 16).

En fin, comprendiendo a los rituales y representaciones simbólicas, practicados por los inmigrantes, como manifestaciones culturales (signos de identidad), Riveros concluye "...que a pesar de la migración de campo a la ciudad, los/las inmigrantes aymaras carabuqueños/as practican sus rituales de la muerte como expresión de su identidad étnica. Se ha visto que en los procesos de urbanización existen nuevas condiciones, cambios e influencias que no han logrado una ruptura con el *habitus* ritual de los/las inmigrantes aymaras carabuqueños/as. Los cambios son incorporados o articulados en la persistencia de un *habitus* ritual, mejor reproducido por las mujeres aymaras" (Riveros 2000: 133). Es más, a partir del análisis de ritos de paso de la muerte, como afirma Riveros, a pesar de la 'aparente' mezcla no se avanza a una homogeneización en estas prácticas rituales, y ello constatan las persistencias culturales en un medio urbano extraño al de origen: "Los rituales de la muerte forman parte de las prácticas culturales de los inmigrantes aymaras de diferentes regiones, y se constituyen en un espacio a través del cual se puede hablar de persistencias culturales" (cf. Riveros 2000).

[14] Para Ströbele son: el *yatiri* (literalmente "el que sabe", aunque aquí se hace referencia a su calidad de "adivinador" y orientador a través de la lectura de la coca) que hace las veces de pastor; la noción de *pachakuti* –pese a la su polisemidad, puede entenderse como: tiempo y espacio de vuelta, de retorno– equivalente al advenimiento de otro tiempo: el tiempo de Dios (el milenio); por esto se debe cumplir con los deberes con Dios, al igual que con los *achachilas* y la *Pachamama* (el primero hace referencia a los cerros y el segundo a la tierra –en general–; ambos son concebidos como divinidades, asimismo uno hace referencia al hombre/macho y otro a la mujer/hembra).

En tal sentido (nuestra hipótesis central dice): la pertenencia a un grupo social étnico es más 'sólida', más 'fuerte', que la pertenencia o la filiación a un grupo religioso diferente o 'foráneo' al grupo social étnico. Con el fin de corroborar esta idea, escribimos en seguida las hipótesis de trabajo, con las cuales, trataremos de resolver los cuestionamientos, planteados en la introducción:

- La adopción del nuevo *habitus* religioso adventista del/la convertido/a, no significa un cambio radical en las manifestaciones simbólico-rituales de la muerte o el matrimonio, elaboradas y practicadas antes de su conversión. Por ello las representaciones simbólicas, conceptuales y discursivas en las prácticas (rituales y actitudes) sociales de la muerte entre adventistas inmigrantes convertidos/as e inmigrantes no convertidos/as mantienen una conexión y forman un *continuum* simbólico revelando así que el ciclo ritual permanece consistentemente como pauta cultural.
- Esta conexión y continuidad simbólica se expresa nítidamente en los procesos de 'negociación simbólica' establecidos entre convertidos/as y no convertidos/as, que se articulan y surgen de negociaciones básicamente en a) los 'actos rituales periféricos', y los 'actos rituales céntricos' que diferencian nítidamente a unos y otros a través del tinte religioso; y b) la división del trabajo ritual entre convertidos/as y no convertidos/as.
- La negociación simbólica vía actos rituales periféricos/centrales y la división del trabajo ritual permiten 'totalizar' (entre lo

adventista y lo aymara) el rito mortuorio, logrando así cumplir correctamente (desde ambas posiciones) con su realización, sin poner en 'riesgo' (por la división del trabajo ritual) la 'pureza doctrinal de las prácticas religiosas' (adventistas).

5. Rastreando el símbolo: los rituales como prácticas sociales

Los rituales además de ser simbólicos son también sociales. Durkheim por ejemplo entiende que el ritual (como parte de las prácticas de la religión) dirigido a un símbolo como el tótem, manifiesta la unidad social, cohesiona aun más a un grupo; el ritual es parte de esta forma de la expresión moral que 'ata a los hombres entre sí' (cf. Durkheim 1960: 38-43). Ahora bien, ¿qué debemos entender por rituales? Veamos la definición de Maisonneuve (1991): "...el ritual es un sistema codificado de prácticas con ciertas condiciones de lugar y de tiempo, poseedor de un sentido vivido y de un valor simbólico para sus actores y testigos, que implica la colaboración del cuerpo y una cierta relación con lo sagrado" (Maisonneuve 1991: 18).

La enajenación del rito de lo específicamente sagrado es posible a partir de su unidad esencial: el símbolo. Víctor Turner (1980) escribe: "Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual" (Turner 1980: 21). El símbolo como unidad esencial del ritual, "...a través de la historia, [ha sido] uno de los estímulos más poderosos del sentimiento humano en razón de su poder de evocar sentimientos y asociaciones mucho más, que la mera formulación verbal, de lo que se creían simbolizan" (Nottingham 1964: 27). A partir de ello es posible ampliar la definición de 'ritual' y verlo ya no solamente como algo exclusivamente sagrado.

El símbolo al ser la representación sensorialmente perceptible de una realidad, en virtud de rasgos que se asocian con ésta, es compuesto convencional y (sobre todo) socialmente[15]. Por ello a pesar de que el símbolo puede ser entendido como un tipo de signo, de relación simple descriptiva e individual entre el signo y aquello que representa que de-signa ese signo (cf. Ferrater 1968): el símbolo es social. Ya Turner se refería al símbolo ritual como un factor de acción social. Brian Morris (1995), señala que el signo, el símbolo y la cosa representada pertenecen a un mismo contexto cultural. Por eso "los símbolos siempre son potencialmente polisémicos y adquieren su significado cuando se les contrapone con otros símbolos" (Morris 1995: 274). Potencialidad que transgrede los ámbitos sagrados, pues, al fin y al cabo la distinción de Durkheim de lo sagrado y lo profano, sólo fue con fines analíticos; ambos, de todas formas, corresponden a la acción social (cf. Morris 1995).

[15] Cf. Biblioteca de Consulta Microsoft® Encarta® 2004. © 1993-2003.

5.1. Los 'ritos de paso' como ritos reguladores

Los símbolos rituales no sólo se refieren a los aspectos performativos en sí mismos; a partir de la concepción del rito 'regulador', Gose (2001) comprueba que "...el rito es un aspecto de toda acción social porque se junta con campos mayores de la práctica y no intenta constituirse como un tipo de actividad independiente" (Gose 2001: 2), como se entendería si vemos al rito relacionado sólo y simplemente con cosas 'sagradas'. Esta nueva perspectiva del rito contraviene la noción del rito al estilo de la antropología clásica, y lo relaciona con aspectos sociológicos como la acción social. Es decir, si bien la antropología clásica entiende al rito separado de otros actos mundanos 'no sagrados', que intentan trascender la vida cotidiana (cf. Gose 2001: 2); su antípoda se encuentra en el rito como un elemento regulador que "...al generar un simbolismo que guía otras prácticas, el rito inevitablemente se aparta de ellas hasta cierto punto. Al hacer eso, los ritos no renuncian al mundo, sino al contrario: nos meten más adentro de las culturas donde han surgido. Al estudiar los ritos, podemos entonces esperar ubicar la acción social en su contexto cultural relevante" (Gose 2001: 3).

Es más, al estudiar los ritos y esperar ubicarlos en su contexto cultural, subrayamos si este contexto cultural permeabiliza con un conjunto de creencias religiosas. Para llegar a tal fin, sirve comenzar cuestionando las definiciones clásicas de los 'ritos de paso', e intentar revelar si pueden ser considerados como ritos reguladores. Ciertamente los ritos a los que hace referencia Gose advierten que en el ciclo anual de producción, el 'trabajo' es el elemento central con el

cual éstos se relacionan. Los ritos de paso analizados para el presente estudio no se refieren explícita y directamente al ciclo anual de producción por ubicarse en el área urbana. Sin embargo, vale enfatizar que los ritos de la muerte, en especial la etapa de 'Todos Santos', se relacionan simbólicamente con la siembra parte anual del ciclo anual de producción (cf. Albó/Greaves/Sandoval 1983; Albó [en el presente documento]).

Para interpretar los ritos de paso como ritos reguladores sirve ilustrar lo que debe entenderse por 'ritos de paso' o 'de crisis vital': "En la mayoría de las sociedades más simples y también en muchas de las civilizadas, hay un cierto número de ceremonias o de rituales con el propósito de marcar la transición de una fase de la vida a otra, o de un *status* social a otro. (...) Estas ceremonias de crisis no conciernen sólo a los individuos en quienes se centran, sino que marcan también cambios en las relaciones de todas las personas conexas con ellos por vínculos de sangre, matrimonio, dinero, control político y de muchas otras clases" (Turner 1980: 8). Estas ceremonias y rituales definen lo que conocemos por 'ritos de paso'. De la misma forma, Riveros entiende a los ritos de paso como "...un tipo específico de ritos que se refieren a la transición de un grupo a otro o de una situación social a otra" (Riveros 2000: 6).

Conocida la definición de los ritos de paso, conozcamos los procesos que implican éstos. Turner recoge la consideración de Van Gennep, para quien los ritos de paso incluyen tres partes: "Van Gennep ha mostrado que todos los ritos de paso incluyen tres fases, separación, margen (*limen*) y agregación. La primera fase, o fase de separación, supone una conducta simbólica que signifique la separación del grupo o el individuo de su anterior situación dentro de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales (o 'estado'); durante el periodo siguiente, o periodo liminar, el estado del sujeto del rito (o 'pasajero') es ambiguo, atravesando por un espacio en el que encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado, como del venidero; en la tercera fase el paso se ha consumado ya" (Turner 1980: 104). Esta fase del rito de paso se suele "...caracterizar por el levantamiento de las restricciones, la aparición de nuevas insignias y comidas comunitarias" (Morris 1995: 301).

A partir de Van Kessel (1992), Riveros (2000) asegura que "el ritual es la parte más visible de las pautas de conducta cultural" (ibídem: 9). Del mismo modo, Gose (2001) en el examen a las teorías

del rito, reflexiona que al considerar al rito como regulador, podemos esperar ubicar la acción social en su contexto cultural. Para nuestro objetivo, adicionamos a la controversia el elemento religioso, es decir, si estableciendo ritos comunes a grupos de distintas orientaciones religiosas podremos establecer qué sistema simbólico, cultural (pertenencia étnica) o religioso (un grupo religioso) es relevante, dirige, otorga sentido a la acción social concreta de los/las implicados/as. Si entendiéramos a secas a la religión como "...un sistema de símbolos que imprime a los hombres de forma poderosa y duradera un carácter y una motivación a través de la formulación de concepciones referentes a un ordenamiento general de la existencia..." (Geertz 1975: 90) y –aunque aceptamos las críticas a esta definición mencionadas por Morris (1995: 377)– que establecen las estructuras simbólicas, un modelo '**de**' la realidad y '**para**' la realidad, si éste fuese el contexto, donde no existe antagonismo, sino más bien una homología o analogía entre cultura y religión, nuestro problema estará resuelto. Sin embargo, al inicio de nuestra investigación tomamos en cuenta la relación encontrada, a veces conflictiva y compleja, entre 'cultura'[16] y religión en un mismo grupo social.

Ahí, se encuentra el interés de redefinir algunos ritos de paso, como ritos reguladores: "...comprendidos como un momento de la práctica que es intrínsecamente incompleta y que necesariamente se resuelve en otros momentos" (Gose 2001: 4). Si bien Gose señala que es en el trabajo donde se resuelve y completa esta praxis autodirectriz, como lo veremos en los ritos de paso, esta resolución vulnera y transgrede estos perímetros a otros ámbitos de la vida, y establece diferencias manifiestas ya que estas ceremonias de crisis no conciernen sólo a los individuos en quienes se centran, o son sujetos de la ceremonia, sino que marcan también cambios en las relaciones de las personas conexas con ellos por vínculos de sangre, matrimonio, dinero, control político (cf. Turner 1980) o de religión como en nuestro caso.

5.2. ¿Cambios o persistencias?: una apreciación hipotética

Confrontadas las investigaciones que tratan de los cambios y continuidades del *habitus* anterior, Ströbele, Prado y Riveros (para católi-

[16] Ver nota de pie de página 78.

cos populares) coinciden en que los/las convertidos/as inmigrantes no rompen con su *habitus* anterior, sino que éste es resimbolizado, y persiste adaptándose a los cambios. Esta continuidad sería inconsciente. En contraparte, la visión de Guaygua (1999) sostenía –para el caso del pentecostalismo– el cambio 'radical' por la adopción del nuevo *habitus* religioso en los convertidos al evangelismo.

Bien, agotemos pues las posibilidades de cambio o no del *habitus*; para ello transcribamos su definición: "Los condicionamientos asociados con una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones durables transponibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptados a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente 'reguladas' y 'regulares' sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta" (Bourdieu 1991: 92).

Esta definición del *habitus* permite diferenciar dos aspectos:

a) Bourdieu habla claramente de "una clase particular de condiciones de existencia" que producen un *habitus*; entendemos que un grupo social tiene una clase particular de condiciones de existencia, sea clase media o popular. Es decir, cada grupo (o clase) social configuraría sus propios *habitus*. La existencia de disposiciones de clase o de grupo, dice Bourdieu, se da en la medida en que los *habitus* individuales reflejarían los del grupo (o clase) social, cada *habitus* individual viene a ser entonces una variante estructural de los demás. Así, podemos hablar de un *habitus* ritual, para cada sector o grupo étnico o (clase) social; o sea los/las inmigrantes aymaras al pertenecer a una clase particular de condiciones –en el área rural– 'disponen' de un *habitus* ritual.
b) Bourdieu entiende que el *habitus* es un sistema de disposiciones durables, que generaría su perpetuidad –por así decirlo– "...el *habitus* tiende a asegurar su propia constancia y su defensa contra el cambio mediante la selección que realiza entre las nuevas informaciones, rechazando en caso de exposición fortuita o forzada, aquellas que pueden cuestionar la acumulación acumulada y, sobre todo, evitando la exposición a tales informaciones" (Bourdieu 1991: 105). Es más, el *habitus* posee mecanismos para asegurar su existencia. "Mediante la 'elección' sistemática que hace entre los lugares, acontecimientos y personas susceptibles de ser frecuentadas, el *habitus* intenta ponerse el abrigo de crisis y cuestionamientos críticos, asegurándose un medio al que está lo más adaptado posible, es decir, un universo relativamente constante de situaciones adecuadas para el refuerzo de sus disposiciones, ofreciendo el mercado más favorable a sus productos" (Bourdieu 1991: 105).

Evidentemente cada grupo social, basado en sus disposiciones, estructura sus *habitus* rituales. Esto es innegable en sectores de la población rural donde la existencia de diferencias en las prácticas rituales es previsible en comunidades y poblaciones de distintas provincias y regiones (véase Spedding 1996 y Carter 1982). No obstante, al mismo tiempo en las comunidades aymaras existen fases del ciclo ritual recurrentes que revelan el origen particular de estas prácticas, en contraste con las prácticas social-rituales de los sectores urbano-occidentales. Así, interesa establecer o identificar *habitus* rituales formados, cimentados por grupos religiosos y si éstos se superponen o no a sus predecesores; y así advertir las diferencias de y en las prácticas rituales de los ciclos de vida y muerte. Ahora bien, si el *habitus* se autoperpetúa con sus propios mecanismos, ¿dónde son relegadas las nuevas experiencias? La conversión a una determinada orientación religiosa, o el cambio de un contexto rural a otro urbano, ¿no es suficiente para experimentar un cambio de *habitus*? "...los *habitus* cambian sin cesar en función de las experiencias nuevas. Las disposiciones están sometidas a una especie de revisión permanente, pero que nunca es radical, porque se lleva a cabo a partir de las premisas instituidas en el estado anterior" (Bourdieu 1999: 211).

Está claro que el *habitus*, a pesar de las nuevas experiencias, persiste sin olvidar las premisas de su estado anterior. Pues una de sus características es precisamente su carácter versátil, pero que nunca es radical. Es legítimo entonces volver a preguntarnos si ¿las prácticas-rituales de la muerte (y su correlato social) traídas de los lugares de origen, de la condición cultural-religiosa anterior, sufren cambios radicales al ser confrontadas con las nuevas prácticas adquiridas en las iglesias evangélicas, puesto que éstas son dispositivos genéricos y reproductores simbólicos de pautas 'étnico-culturales'?

6. Discursos y concepciones de la muerte

6.1. Entre el cielo y el infierno: la muerte en Occidente

La muerte en el 'mundo' occidental está entendida como la separación del alma y el cuerpo, y tiene implicación con el cielo y el infierno. La escatología de la doctrina cristiana católica engloba la segunda venida de Cristo o parusía, la resurrección, el juicio final, la inmortalidad del alma, la idea del cielo y del infierno y la culminación del Reino de Dios, la visión beatífica, el purgatorio y el limbo de los justos. De tal manera que el cristianismo tiene como uno de los pilares de su discurso el par dicotómico cielo-infierno. No obstante, antes de escudriñar los conceptos de infierno y cielo, veamos qué se entiende por 'alma'.

Una aproximación a la definición occidental se encuentra en el diccionario[17], que la define como el elemento inmaterial, que, junto al cuerpo material, constituye al ser humano individual; en general, el alma se concibe como un principio interno, vital y espiritual, fuente de todas las funciones físicas y en concreto de las actividades mentales (cf. Ferrater 1968). En el caso del cristianismo, la doctrina del alma se apoyó en las filosofías de Platón y Aristóteles (cf. Gadamer 1996: 89-91). Por ello tanto en la cultura occidental, como en el cristianismo –en su versión católica– está extendida la creencia de que cada individuo tiene un alma inmortal. De ello derivan las concepciones acerca del destino del alma, sujeto a los actos que se habrían consumado a lo largo de la vida. El discurso cristiano como elemento cohibidor de 'pecados' tiene en esencia la idea del destino después de la muerte (cielo o infierno), que a la vez de engendrar temor en los hombres, permite subyugar conductas inmorales.

Ya Aristóteles declaró que todas las religiones (politeístas) situaron la residencia de los dioses en el lugar más elevado del universo. Este lugar más alto fue representado en su momento por el cielo 'lugar más alto', heredado hoy por la religión cristiana en conjunto. Es deducible, por lo tanto, que se entienda al cielo como el lugar donde habita Dios, y otros seres espirituales divinos, donde rige la condición de la perfecta felicidad sobrenatural de los/las redimidos/

[17] En la versión virtual ofrecida por *Biblioteca de Consulta Microsoft® Encarta® 2004. © 1993-2003 Microsoft Corporation.*

as en la vida después de la muerte. El argumento central de esta creencia es la resurrección de Cristo; si Cristo resucitó, mostrando con ello el poder sobrenatural y trascendental de Dios, que incluso supera a la muerte, los/las cristianos/as deifican y deificarán este suceso profesando que las almas de los justos, libres de pecado, son admitidas en el cielo (cf. Barbotin 1967).

Como contraposición la imagen del infierno permite al cristianismo en su vertiente católica, explicar con precisión tanto las causas y consecuencias de la muerte y 'el destino' del alma. En sentido estricto, el término se aplica al lugar o estado de eterno castigo de los condenados, ya se trate de ángeles o de seres humanos. Los/las cristianos/as primitivos utilizaron el término 'infierno' para designar: 1) el limbo de los niños, donde los no bautizados disfrutan de una felicidad natural, aunque se les niega la felicidad sobrenatural de la visión de Dios; 2) el limbo de los padres, donde las almas de los justos que murieron antes de la llegada de Cristo esperan su redención; mencionado en el *credo* de los apóstoles: 'Jesucristo descendió a los infiernos'; 3) el purgatorio, lugar de purgación de infracciones menores que de forma inevitable conduce al cielo y 4) el infierno, lugar de castigo de Satán y los demás ángeles caídos, y de todos los mortales muertos sin arrepentirse de pecados graves[18]. La última interpretación es la más aceptada y vigente en la actualidad.

Así, la existencia del infierno deriva del principio de la justicia divina, ajustada a la experiencia humana, es decir, como forma de castigo eterno, causado por el pecado. Ahí está intrincada la doctrina del cielo y el infierno en la muerte como separación del cuerpo y el alma.

6.2. *Wiñay Marka*: la muerte en los Andes

Agotar el tema de la muerte en los Andes es realmente una empresa titánica, por ello sólo reconstruiremos los elementos más recurrentes que nos acercarán a las versiones de la muerte y el alma en el 'mundo' andino. Ahora bien, para introducirnos en este tema desde la mirada andina –aymara/quechua– es necesario comprender que: "El mundo material y el mundo de los espíritus son, en la mente del aymara uno solo" (Carter y Mamani 1982: 306). La importancia del

[18] Cf. *Biblioteca de Consulta Microsoft® Encarta® 2004. © 1993-2003 Microsoft Corporation.*

mundo de los espíritus es muy grande: el/la aymara no sólo está rodeado/a por el mundo sobrenatural, sino que está dominado/a por él (cf. Carter y Mamani 1982).

La concepción de la muerte en los Andes es antagónica en algunos tramos con la concepción cristiana y coincidente en otros. En los Andes aparece un tercer elemento imprescindible para conformar la vida humana: el *ajayu*. Entonces la muerte no es simplemente la separación del alma y del cuerpo (versión de Occidente); sino la muerte se entiende como "...la pérdida irrecuperable de una alma invigorante, el ánimo" (Gose 2001: 122): "...fuerza vital que anima al cuerpo y le permite moverse y actuar; esto es lo que se muere, en el sentido de desaparecer definitivamente en el rato del deceso" (Spedding, 1996: 118). El ánimo *ajayu*[19] es el que mantiene la vida y la salud del individuo, el coraje, la animación, y las capacidades sensoriales. El alma es entendida como su forma corporal y el carácter moral, que conserva todos los elementos después de la muerte (cf. Spedding 1996; Carter y Mamani 1982; Gose 2001). Después de la muerte, el alma pasea sorda y muda, porque se encuentra alejada del ánimo, el que concede las capacidades sensoriales. Esto sucede p.e., con el *condenado* después de una muerte o los –en vida– habituales sustos, el '*anim saraqata*[20]': pérdida de las 'ganas', fuerza, viveza, debilidad a causa del susto. Es decir, que por un susto el *ajayu* se separa del cuerpo (cf. Spedding 1996: 117). Para aliviarse hay que llamar al *ajayu* a través de una prenda de vestir (dulce o campanita en el caso de los niños).

Existe "una interdependencia entre alma y ánimo, dado que el desarrollo físico y moral del alma presupone su animación, a la vez que la fuerza vital del ánimo no puede tomar forma excepto en relación con un impulso hacia la incorporación (el alma)... [y de éste al cuerpo, por esto después de la muerte] mucha gente andina siente que una autopsia contamina el alma (...) el objeto principal de los ritos es romper este lazo y despachar el alma a la otra vida" (Gose 2001: 125s.). El alma puede 'caminar' presagiando próximas muertes, en casa o en la comunidad, puede vestir de blanco, de colores o

[19] *Ajayu*: puede traducirse como "ánimo". En Irpa Chico existen versiones de la existencia incluso de cuatro y cinco almas: el *ajayu*, el ánimo, el *jañayu*, *el qamasa* y el coraje. (cf. Carter y Mamani, 1982: 349).

[20] *Anim saraqata*: ánimo o *ajayu* bajado, es decir, persona, cuerpo sin ánimo.

de negro; algunos/as son de mediana estatura, otras se desplazan hacia arriba dando vueltas, pueden caminar de noche o de día. Se dice que untándose con lagañas de perros que aúllan (porque ven alma a una cuadra de distancia) pueden ser vistas (cf. Spedding 1996).

Si bien el destino del viaje que emprende el alma puede variar según la región, todas las versiones son coincidentes en describir a la tierra de los muertos como eterna o *Wiñay Marka* (Spedding 1996: 119; Carter y Mamani 1982: 351; Flores 1999: 99) o *Qoropuna*[21] (Gose 2001: 136), lugar que estaría ubicado más allá de aguas (río, laguna, mar). Por eso las almas deben pasar por agua antes de llegar al *Wiñay Marka*. Este paso por el agua puede ser representado por el lago Titicaca, (Carter y Mamani 1982; Spedding 1996; Paredes 1998; Flores 1999) o como *Map'a Mayo* (Gose 2001). Por la relación invertida entre los mundos, un simple riachuelo puede parecer un océano para las almas de los adultos, pues sólo las almas de niños bautizados tienen acceso directo al *Wiñay Marka*. Este paso es representado en los rituales mortuorios por el lavatorio antes de los ocho días después del deceso; hay dos formas de pasarlo, con la ayuda de un perro negro o un puente de cuerda. El perro negro puede ayudar este paso montando en su espalda o nariz al alma (cf. Flores 1999)[22]. La segunda forma de paso es por medio de un puente, representado por el *llaqi lloqe* o simplemente *lloqe*, esto es un cordel de hilos de color negro (muerte) y blanco (vida), trenzado al lado contrario al rutinario, es decir, trenzado al lado izquierdo. En quichwa *lloqe* también significa árbol –madera–; la relación metafórica con *lloqi*-cordel, está en que ambos forman un puente colgante (cf. Gose 2001).

El viaje del alma al *Wiñay Marka* no tiene una duración específica, aunque Spedding (1996) comenta que puede ser de un año. Una vez al otro lado del agua, las almas según distintos testimonios[23] pue-

[21] Se puede traducir *Wiñay Marka* como tierra eterna y *Qoropuna* según Guamán Poma (1615: 294; citado en: Gose 2001: 130) como: "domicilio de los muertos".

[22] Gose relata que entre los hitos antes de llegar a *Qoropuna* está *Alqollaqta*: "ciudad de los perros" (*Alqollaqta* es el segundo hito, el primero es *Campanayoq*, que se describe como una piedra inmensa en forma de campana, que anuncia el paso del alma a los otros hitos); quien haya maltratado en vida a los perros puede ser devorado en este lugar; según Spedding únicamente los perros negros tienen esta facultad, pues los de otro color, –como el rojo– pueden atajarnos de este paso.

[23] En el tiempo de la investigación tuve conocimientos de estos testimonios incluso de adventistas, sin embargo, pese a la insistencia –a veces hasta molestosa–,

den estar construyendo una gran torre, –para la provincia Pacajes– que sin embargo ya a punto de su culminación se derrumba, por lo que se reinicia nuevamente el trabajo; o cultivando –para los yungueños– tabaco, café, coca; o bien construyendo –para Huaquirca– casas y trabajando las chacras; e incluso pueden estar barriendo o pasteando los animales que se les envía en Todos Santos, en forma de *t'antawawas*. Por esto se comprende a la muerte no como la cesación de la vida, sino como un viaje; Policarpio Flores en su cuasibiografía, asegura que en realidad la muerte en los Andes no existe, por tanto "cuando alguien muere se dice: *markaparuw sarxi*, es decir, 'se ha ido a su pueblo, volvió a su pueblo'" (Flores 1999: 99)[24].

Un último apunte acerca de las almas de los muertos en el mundo andino es su relación con la fertilidad agrícola e incluso humana. Con el tiempo, estas almas llegan a constituirse en *achachilas* –cerros, piedras, lugares sagrados–, espíritus con poderes de influir en la productividad o devastación de las chacras. En la medida en que la relación con el mundo sobrenatural esté equilibrada y llena de libaciones, estos espíritus pueden vigorizar la producción agrícola mediante lluvias o bien interrumpirla mediante granizos si no se ha cumplido. Carter y Mamani señalan que las almas sin 'pena' ni 'culpa' al llegar a *Wiñay Marka* empiezan su labor barriendo, pero los que tienen 'culpa' inician su vida allá, haciendo granizos con las manos (Carter y Mamani 1982: 352)[25]

6.3. La muerte adventista

Mi expectación por los conceptos de la muerte en el adventismo quedó muy corta, pues creía que su elaboración era superflua. Aunque se debe reconocer que el argumento que sustenta el concepto adventista de la muerte sólo se limita a motivos teológicos (a diferencia de otros

no logré entrevistarme con estas personas (en la comunidad de Pomaculto; *infra*). Esto no quita la veracidad –creemos– de estas versiones; son muchos los lugares y distintas las personas que así lo sostienen, entre ellos el mismo Policarpio Flores (1999).

24 Una descripción más detallada acerca de la concepción de la muerte andina se puede encontrar en el ensayo de Xavier Albó titulado "Teología narrativa de la muerte andina, fuente de nueva vida" (en este libro).

25 Soñar con almas de muertos presagia –según testimonios de católicos populares– el arribo de lluvia (véase también Spedding s/f: a).

como por ejemplo el del 'cuerpo como templo de Dios', que además del fundamento teológico, también es social), su elaboración es sofisticada.

6.3.1. Lo que se dice

Lo esencial del concepto de la muerte es que no existe la inmortalidad del alma, así como no existe la vida más allá de la muerte. La independencia del alma con respecto al cuerpo no tiene correspondencia bíblica, por lo tanto, se entiende por muerte la "...cesación total de la vida, la desintegración total del alma humana. Y siendo que en el sepulcro no hay en absoluto 'ni obra, ni industria, ni ciencia, ni sabiduría' [Qo 9: 10], lejos de pasar a 'una etapa más avanzada de vida', se pasa a la corrupción y a la descomposición sepulcral [Job 17: 1; 13: 16]" (Alomía s/f: 15). En palabras de un fiel adventista:

> "Bueno, hablando acerca de la muerte, yo quisiera partir un poquito desde el principio (...) cuando Dios creó a la tierra, también a la mujer, en la Biblia aquí en Génesis dice [señala la Biblia]: Dios hizo al hombre del polvo y para que viva para que tenga vida, sopló de su nariz, eso se llama 'aliento de vida', en otras palabras esas dos uniones: el polvo que es el cuerpo y el aliento de vida se unen, eso se llama un 'ser viviente', o 'un alma viviente'. Ahora cuando una persona muere, ya, simplemente es la separación de esos dos elementos, el polvo que es el cuerpo se lleva al cementerio, allí se sepulta y allí vuelve a la tierra, ahora este aliento que es lo que respiramos, que es el aliento de vida, que es chispa de Dios, vuelve a Dios, como dice en la Santa Biblia (...) Muchas personas comentan de que después de la muerte hay otra vida, [pero] después de la muerte no hay otra vida" (Francisco, 48 años, septiembre 2002).

El reconocimiento nomotético de que en la muerte corporal sucede también la espiritual tiene como derivación la negación de cualquier tipo de asistencia 'espiritual' de los muertos en la vida cotidiana. Posterior a la muerte nada sobrevive, ni el alma ni el cuerpo. Puesto que el registro bíblico no admite la inmortalidad del alma, la actividad psicológica-emotiva (amor y odio), social (no tienen parte en lo que se hace debajo del sol), cognoscitiva (pensamientos), biológica (aliento), se reduce a un estado exánime –en palabras de los adventistas– al sueño. De muchas maneras se comprende que no existe

ninguna independencia entre el alma y el cuerpo; la inexistencia de uno significa la desaparición del otro: "...tan plenamente afecta la muerte al alma que al fallecer una persona deja de ser y vuelve 'al polvo'" (Alomía s/f: 15). Entonces se comprende a la muerte como un "...estado de inconsciencia para todos los que han fallecido" [...] "La condición del hombre durante la muerte es la inconsciencia. Todos los hombres buenos y malos por igual permanecen en la tumba desde la muerte hasta la resurrección" (IASD 2001: 17 y 229)[26].

> "Cuando uno muere, está descansando nomás, todavía está descansando, otros hablan de la alma pero el alma somos nosotros, el alma con vida es alma, cuando ya es sin vida, ya no; su cuerpo esta descansando nomás. Cuando está muerto está descansado, cuando Cristo vuelva, va a resucitar como un sueño, por eso dice que tenemos que quedarnos tranquilos, tenemos la esperanza que nos vamos a encontrar cuando venga Cristo" (Virginia, 39 años, octubre 2001).

Esta conceptualización distingue dos tipos de muerte: La primera muerte es el 'estado de inconsciencia' entendida por los fieles análoga al sueño. Esta muerte se caracteriza porque el difunto en realidad está durmiendo y resucitará cuando Jesucristo venga por segunda vez. Esta resurrección posibilita la segunda muerte.

> – ¿Habría dos muertes?
> "Hay como un sueño y la muerte eterna. Entonces Cristo en realidad venció esta muerte, venció, resucitó después de tres días, esta resurrección nos pasó a nosotros a los que creen, y aceptamos a Dios. También vamos a resucitar a esa muerte, pero si no aceptamos a Cristo vamos a recibir la muerte eterna que es la definitiva" (Francisco, 48 años, septiembre 2002).

Una vez acontecida la segunda venida de Jesús y 'vivida' la (1ª) resurrección de justos, con los justos vivos, ellos son arrebatados dando alcance a Dios en el cielo. Los impíos vivos mueren por el resplandor de luz de la venida. Todos los impíos de todos los siglos

[26] Esta cita corresponde al apartado: *"Creencias Fundamentales de los Adventistas del 7mo. Día"*, del manual de la Iglesia, máximo manuscrito de la Iglesia Adventista del Séptimo Día (I.A.S.D.) (2001).

resucitan (2ª resurrección) después de los mil años, además los justos descienden del cielo y los impíos son juzgados en el juicio final condenándolos a la 'muerte eterna' (cf. IASD 2001: 227s.). Esta segunda muerte se produce únicamente por 'causa del pecado', como castigo al tipo de vida obrada, mientras se permanecía como 'alma viviente':

> – ¿Qué es el alma?
> "En realidad el alma es un ser viviente, nosotros, tú, yo somos almas para el Señor (...) nosotros somos almas cuando vivimos, cuando uno muere ya no es alma, o sea que ese término de 'ser'; o sea que cuando se une el polvo, o la materia, y el aliento de vida que es el espíritu de vida, eso se llama alma" (Santiago, 54 años, noviembre 2002).

La concepción del alma adventista es radicalmente diferente a la de otras orientaciones religiosas católicas o protestantes, porque es entendida como el 'que vive', es decir, alma es denominada a las personas con sus funciones vitales. "Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra y sopló en su nariz aliento de la vida, y fue el hombre un ser viviente" (Gn 2: 7). Ese ser viviente debía vivir eternamente en comunión con su creador, pero el pecado separó al ser humano de la fuente de la vida y, en consecuencia, se convirtió en alma (ser) mortal. "Después de la muerte, el cuerpo vuelve al polvo, a la tierra y el espíritu –es decir, el aliento de la vida de Dios– vuelve a su creador" (Silva 2000: 18). De tal manera, podemos deducir que el alma 'viviente' está compuesta por el cuerpo, simbolizado por la 'tierra' y el espíritu, simbolizado por el 'aliento de vida': soplo de Dios. Por otra parte, según los entrevistados y la literatura adventista, la actividad del alma viviente después de la muerte se reduce a la nada; al no existir la independencia del cuerpo y alma-espíritu, ese ser viviente queda inerte: el 'aliento' o 'soplo' regresa al Creador. Si el alma puede caminar, visitar o revelarse corporalmente, para el adventismo será expresión de Satanás:

> "Satanás nomás hace así aparecer [el alma] no puede caminar...Nos hace imaginar Satanás, yo digo que Satanás anda así, a mí misma me quiere hacer confundir" (María, 46 años, octubre 2002).
> – ¿Alma camina dice no ve?
> "Por eso pues camina, ¡el diablo nomás es hermanito!

> – Porque dice que si ves alma, si se cae una cosita de aquí, alma está caminando, se va a morir alguien dice, ¿no ve?
> "*Ukapi Diablóki sarnaqixa*[27], Satanás nomás es" (Donato, 64 años, mayo 2003).

La manera de contrarrestar esta embestida del mal es refugiarse en Dios, él no admite que el 'alma' camine, por lo tanto, estas revelaciones satánicas, pueden desaparecer con oraciones y una mayor 'entrega' a la iglesia. Igual, no creen que entre las causas de la muerte se encuentren los llamados *layqata*[28]. Las causas de muertes inesperadas en los adventistas se entienden lealmente como la voluntad de Dios: 'Dios se lo ha recogido', 'su destino debe ser' o al contrario se dice, 'la paga del pecado es la muerte'.

Encontramos aquí una semejanza entre la religión adventista y la 'religión' andina; esta última cuida mucho la relación con los 'poderes sobrenaturales' mediante libaciones (cf. Carter y Mamani 1982); El/la adventista también entiende a los infortunios como pruebas del 'poder divino' sobrenatural que incrimina a los fieles: "Por algo es...en algo estás fallando". La justificación del poder de Dios para quitar la vida está en que, en el inicio, el hombre era inmortal, pero por la 'caída' se dictaminó la sentencia divina[29]: "Pero en cuanto hubo pecado, quedó privado de comer del árbol de la vida y sujeto a la muerte. La sentencia divina: 'Polvo eres y al polvo serás tornado' entraña la extinción completa de la vida" (White 1960: 583). La certeza de la muerte es repetida insistentemente en la mayoría de los cultos y en la literatura adventista, aunque no trate de temas referidos a la muerte.

El temor a la muerte, entendida como un castigo, está congénitamente relacionado con la idea de la 'esperanza en la resurrección', elemento central del 'plan de salvación'. Esta promesa enaltecida por los/las adventistas es muy importante cuando se pierde al ser querido; debido a su función de consolador, minimiza el dolor de la muerte. Aquí es bastante ilustrativo el testimonio de una joven hermana de Bolívar (huérfana de madre):

> "En sí ésa es la promesa de Dios, no, es la única promesa, la única fe que nos ha dado. Alguien muere, no muere para siempre, sino está durmiendo y cuando vuelva Jesús por segunda vez, va a resucitar y nos vamos a encontrar. Ésa es la gran fe, la gran esperanza no, que Dios nos ha dado de encontrarnos con nuestros seres queridos. Yo tengo la esperanza de encontrarme con mi mamá cuando venga Jesús, por lo menos no, de lejos vernos y tal vez de encontrarnos, abrazarnos y después rendir cuentas a Dios y así tal vez las dos nos iremos al cielo o nos quedaremos aquí en la tierra" (Jenny, 17 años, octubre 2001).

De esta forma se combate toda afirmación y creencia en los 'espíritus' muertos que puedan conversar con los vivos. "Duermen hasta que la trompeta de Dios los despierte para entrar en una gloriosa inmortalidad" (White 1960: 606). Sólo Dios tiene el poder de despertarlos: "Ésa es la bendita esperanza del cristiano. Si la muerte le arrebató a un ser querido puede tener la seguridad que está durmiendo. Su cuerpo volvió a la tierra y el soplo de vida permanece en Dios. [por eso es frecuente exclamar...] ¿Está triste por la muerte de uno de tus hijos? ¿Lo extrañas mucho? Prepárate. El Señor Jesús regresará pronto, tu hijo resucitará y lo podrás abrazar de nuevo. Hoy él 'descansa de sus trabajos' pero 'sus obras le siguen'. Conserva el recuerdo de los momentos felices que pasaron juntos y aguarda con ansias la gloriosa mañana de la resurrección" (Bullón 1998: 114). No obstante, esto no es 'gratuito'. Cuando Bullón afirma: "¡Prepárate!", está aludiendo a la vida misma que el/la adventista debe seguir; la noción del 'cuerpo como templo de Dios' tiene ahora una vigencia sobrenatural, sólo quien administre su vida según los cánones adventistas tiene derecho a la resurrección, sólo quien cumpla con los mandamientos, guarde el sábado como día de alabanza, tiene asegurada la resurrección (otorgando un valor secundario al dolor surgido por el deceso físico del pariente):

> "La Biblia dice: cuando Cristo venga, los muertos en Cristo o los salvados van a resucitar primero y luego los que vivimos seremos arrebatados (...) mi anhelo es volver a ver a mi esposa, ese momento para mí será un día glorioso" (Joaquín, 38 años, septiembre, 2002).

[27] *Así es pues el diablo nomás camina.*

[28] Esto significa embrujado, es decir, que el suceso de una "desgracia" fue propiciado intencionalmente por alguna de las enemistades del afectado. Muchas muertes inesperadas, como aquellas que suceden a temprana edad y buena salud, sin deberse a enfermedades o una vejez prolongada, son interpretadas como *layqata*.

[29] Ez 18: 20 dice: "El alma que pecare, ésa morirá; el hijo no llevará el pecado del padre, ni el padre llevará el pecado del hijo; la justicia del justo será sobre él, y la impiedad del impío será sobre él".

6.3.2. Lo que no se dice

A pesar de los intentos homogeneizadores de los discursos/conceptos religiosos, la recepción del discurso en los fieles puede contener distintos matices circunscritos a las posiciones en una estructura 'socio-étnica'. En lo que va en adelante, con la ayuda de entrevistas y observaciones de campo trataré de exponer algunos de los aspectos, que son periféricos en el discurso formal, pero centrales para nosotros/as.

Si bien en el discurso se niega radicalmente toda semejanza de la muerte adventista con la práctica ritual anterior a la conversión, la noción de la contaminación ritual contribuye a dilucidar relaciones y continuidades simbólicas. La contaminación ritual mortuoria es un concepto no formalizado, es decir, está implícito en las prácticas mortuorias de la muerte[30] católicas populares, y no recibe nombre explícitamente. Spedding cuenta que se lo puede representar con el mal olor "...por este motivo el cadáver es por definición 'hediondo', *thuksa*, no importa lo fresco que esté" (Spedding 1996: 122). Otros trabajos (cf. Carter y Mamani 1982; Gose 2001; Riveros 2000), enfatizaron el uso del cigarrillo, alcohol y coca como aisladores de la contaminación, generalmente usados por los hombres porque ellos manejan el cadáver y las ofrendas; no obstante, las mujeres y niños son más susceptibles de la contaminación, por lo que se les proscribe la participación en actos y ritos considerados más peligrosos; el cuidado se extiende a todos los parientes consanguíneos cercanos al difunto:

> "Quise agarrarle a ella primero, cosa que no me dejaban, ni siquiera me han dejado ver la cara porque había estado ya destapada, parecía que estaba durmiendo (...) Pero han visto que yo le he visto, así estaba destapada su cara, y rápidamente se lo han tapado porque dice que no se debe ver la cara, porque se va a volver olvidadiza, algo así me han dicho que no debo ver la cara de mi mamá cuando está muerta" (Jenny, 17 años, octubre 2001).

[30] En el contexto de la actitud ritual de la muerte, la contaminación ritual, desde la óptica de Douglas, se refiere al hecho de que no hay una clara distinción entre la "desgracia y la impureza", por eso "...lo poco claro y contradictorio tiende a considerarse como sucio, los seres transicionales resultan ser contaminantes ya que no son ni una ni otra cosa" (Douglas, 1973:27). Esta concepción de lo impuro y la desgracia nos permite entender aquellos ritos que contengan periodos de contaminación y los ritos de purificación que le siguen (como los ocho días y el cabo de año, en especial el lavatorio, en los rituales de la muerte).

La pérdida de memoria ('lo olvidadiza') se explica porque en los primeros días después de la muerte, sobre todo en el momento del entierro, el alma del difunto está urgida de 'agarrar' el *ajayu* del pariente más cercano. Una de las características que tiene el *ajayu*, es la 'capacidad de memoria'; al ser agarrado por el *amaya*[31] que se va, esta capacidad es arrebatada. Resultantemente el/la pariente se vuelve olvidadizo/a. Es cierto que la contaminación ritual se entiende como 'agarrar' (cf. Gose 2001: 127) y que Spedding lo había descrito como *thuksa;* sin embargo, es posible traducir 'agarrar' al aymara y particularizar esta característica ritual: entonces agarrar en el idioma aymara es *katjaña*, y *katjata* sería agarrado[32].

Este tipo de males espirituales no se limita a la pérdida de la memoria. Como lo narra Peter Gose (2001: nota al pie de la página 127): los síntomas pueden manifestarse en la pérdida de energía para el trabajo, desorientación y gesticulación confusa (hablando cosas sin sentido) en la comunicación del o de la afectada/o. Veamos el relato de Gose acerca de la curación de una mujer que perdió sucesivamente a su madre e hija: "Durante seis meses no podía trabajar en absoluto y se le veía cada día sentada en las calles de Ñapaña hablando cosas sin sentido, generalmente con un grupo de niños riéndose alrededor de ella. Finalmente se diagnosticó su condición de 'agarrada' por la hija muerta; la curación consistió en tomar un guiso hecho de las cabezas de perros negros, blancos y rojos (...) Poco rato después de tomar el caldo, la mujer empezaba a participar en grupos de trabajo, algo que antes hubiera sido impensable" (Gose 2001: 127). El guiso de cabezas de perro se explica por la función que tienen éstos según su color (*supra*).

6.4. Desmitificar al sincretismo y soterrar al purismo: la negociación simbólica

Recopilaré concisamente sólo las 'zonas' rituales de los ritos de paso que ilustran mejor el proceso de negociación simbólica, que, juzgamos,

[31] *Amaya* puede traducirse como alma (muerto el cadáver) (cf. Spedding 1996).

[32] Conviene decir que esta relación se debe a fines didácticos, ya que el concepto *katja* se relaciona más a los males espirituales causados por el "secuestro" del *ajayu* en lugares que tienen *saxra* o en tierras vírgenes (cf. Spedding s/fa).

se producen en las relaciones interreligiosas; la abstracción de este proceso nos permitirá desmitificar, en definitiva, al sincretismo como una simple mezcla o 'intercambio' de prácticas y elementos simbólicos.

Emprendamos este examen alegando dos apreciaciones significativas para el interés del estudio: por un lado, como lo han hecho notar otros/as investigadores/as (los/las más cercanos/nas: Ángela Riveros, Alison Spedding, W. Carter, Mauricio Mamani), los rituales de la muerte son acontecimientos particulares a determinados grupos, y para decirlo claramente, son privativos; consiguientemente la participación del o de la investigador/a en ellos está muy marcada por el grado de parentesco con el difunto, sujeto de los actos rituales[33]. Con la seguridad de que se tomarán en cuenta estas reflexiones –así como se las discutirán y cuestionarán– es necesario anotar que una de las entrevistas tuvo lugar en el área rural: la comunidad de Pomaculto[34] muy cerca de Viacha (ciudad intermedia al sur de El Alto). Las otras entrevistas tuvieron lugar en El Alto (dos de los fallecimientos fueron de miembros) en la iglesia adventista de Villa Bolívar. Pese a la afinidad que otorga el pertenecer a la misma iglesia, la muerte y su práctica ritual siguen siendo privativas y exclusivas a los parientes, y de limitación virtual a los no parientes. De tal modo, la aproximación cualitativa para la explicitación de los rituales referidos a la muerte adventista circundó especialmente –pero no exclusivamente– a dos de ellas, por el grado de parentesco que me articula a los dolientes y por lo tanto a mi activa participación en estas prácticas.

[33] El grado de parentesco con respecto al difunto es tan significativo que cada uno de ellos propició estrategias propias: Para W. Carter y M. Mamani, el fallecido era el abuelo de Mamani; para el caso de Ángela Riveros, se trata de su familia extendida, es decir, primos, tíos, todos ellos ligados por el lugar de origen; para Alison Spedding, parientes de sus comadres, es ella misma que relata que demoró por lo menos dos años para acceder a las relaciones de compadrazgo que le permitieron luego participar en los rituales de la muerte en Yungas, de lo contrario hubiera sido difícil observar y participar activamente de este evento. Para el presente estudio se trata también de familiares muy cercanos (una tía y mi abuelo), y para los restantes, se trata de fieles, con los cuales en vida intercambié conversaciones en pocas ocasiones, aunque luego del deceso la confianza con los dolientes creció.

[34] Pomaculto se encuentra al sur de El Alto como a 20 minutos de Viacha. La ubicación de la comunidad está exactamente en la frontera de las provincias Ingavi y Pacajes. Según el secretario general, en la comunidad viven actualmente el 70% de la población y un 30% es residente en La Paz y El Alto; en general la población total que vive en Pomaculto es de 189 habitantes. Algunas familias se redujeron prácticamente a dos personas, incluso seis familias están conformadas por una sola persona. Una de las causas de la desestructuración de la familia –y comunidad– es la emigración acentuada de los/las jóvenes (que hoy no sobrepasa la veintena) a La Paz o El Alto, con el propósito de trabajar; otra de las causas es la escasez de tierras de cultivo (lo que se intensificó con las ventas de ellas, debido a que la gran mayoría de los propietarios en la gestión 2002 y 2003 logró regularizar jurídicamente la propiedad de sus tierras). La producción en la comunidad se basa fundamentalmente en el tratamiento de la papa y la crianza de ganado vacuno y ovino.

Por otro lado, definamos qué entendemos por actos rituales centrales y periféricos, clave para la investigación, pues nos permitirán comprender cómo se establecen las 'negociaciones simbólicas' donde lo cultural confluye con lo religioso en el caso de los evangelistas adventistas, estableciendo un *continuum* simbólico entre convertidos y no convertidos.

Obedeciendo a la composición del rito, éste se divide en: personas (actores), actos e insumos (Alison Spedding: comunicación personal). De hecho, en los ritos de muerte, salvo el líder religioso y los lavadores del cadáver (que casi siempre son los mismos en una comunidad; cf. Spedding 1996; Carter 1982), todos los demás actores son distintos según el contexto parental y grupal donde ocurra la muerte. De igual manera los insumos pueden variar según el ambiente geográfico y contexto social donde se realicen los ritos; en el nuestro existe una clara diferencia –por la pertenencia religiosa– en el uso de insumos rituales. Es poco probable ver una continuidad en estos dos componentes, además de la evidencia lógica que la niega. En cambio cuando se trata de los actos es plausible observar algunas semejanzas y diferencias según la pertenencia religiosa. En este sentido los actos rituales permiten particularizar el matiz cultural/religioso de cada grupo social.

Páginas atrás habíamos observado que los ritos de paso contenían partes que conformaban un ciclo ritual. Ahora bien, sostenemos que cada una de estas fases rituales contiene también actos rituales centrales y periféricos. Un acto ritual central, por ejemplo en el velatorio católico popular, sería rezar en frente del alma difunta, perdonándose de supuestos rencores y terminar diciendo 'que se reciba la oración'. Esto muestra que estos actos rituales se dirigen al sujeto del rito, como rezar por él. Lo que la hace central es su pertinencia con el objetivo del ritual. En el mismo ejemplo, el rezar y luego acompañar al alma –sujeto del rito– toda la noche 'velar' consu-

miendo coca y cigarro, la hace central. A eso, en el caso de rituales de la muerte en adventistas, debe añadirse la 'notoriedad' del acto ritual. Es decir, en un contexto ritual donde se congregan miembros de distintas orientaciones religiosas, la 'notoriedad' (visibilidad: que llama la atención) de sus respectivos ritos es fundamental pues sellan diferencias entre ellas: "Si hacemos eso, ya no somos adventistas".

Cuando es así, es decir, cuando se trata de actos centrales notorios y visibles, la continuidad simbólica es producto de una 'negociación'. Al tratarse de una fase ritual llena de actos 'notorios' se establecen puentes simbólicos distantes donde la continuidad se 'negocia' (en el mismo ejemplo del velorio, al quedarse el/la adventista en el velorio hasta medianoche y los/las católicos/as toda la noche).

Esta 'transacción' simbólica se produce específicamente en una de las fases de los ritos de paso. Habíamos visto que los ritos de paso tienen tres fases: separación, margen (*limen*) y agregación. La primera supone la separación del sujeto de su anterior situación; en la tercera fase el sujeto ha cambiado ya de situación. Sin embargo, en la segunda, la fase *limen*, el estado del sujeto del rito es abstracto, se sitúa en un espacio ambiguo (cf. Turner 1980). En el caso de la muerte, este estado puede caracterizarse por la indefensión y shock que el dolor de la pérdida produce en los/las dolientes. Entonces los marcos de acción establecidos –en este caso– por la religión no son suficientes para explicar la situación. De este modo, a la flexibilidad de los símbolos (cf. Mardones 1999), se adicionan otras interpretaciones y acciones produciendo transacciones simbólicas explícitas en los actos rituales (de la fase en cuestión). Esto es la 'negociación simbólica' a partir de los actos rituales con el fin de controlar esa situación de indefensión. De modo que los/las adventistas pueden aceptar poner en el ataúd, antes del entierro, abarcas, huevo o escoba... para la otra vida, algo nítidamente andino (incongruente con su doctrina).

En cambio, en los actos rituales periféricos los 'puentes simbólicos son próximos' y la continuidad simbólica es refulgente. Esto es posible porque los actos rituales periféricos son aquellos que se caracterizan por su poca notoriedad (no llaman tanto la atención), que no hacen un claro marcador de diferencias; por lo tanto, permanecen constantes en todas las fases rituales. Tomemos como ejemplo una fase ritual de la muerte adventista, el entierro: lo central es la bendición del alma por el líder religioso, antes de meterle a la tumba;

lo periférico es arrojar flores o piedritas, señal del *pirtunitay*[35], con el fin de no ser contaminado/a ritualmente. En el mismo sentido, la separación espacial de los dolientes con el alma o, por ejemplo, todos los preparativos son hechos por miembros adventistas no consanguíneos del doliente; esto es interpretado por los/las adventistas como 'cariño' (colaboración) a la familia: "están afligidos, no pueden hacer nada", "hay que ayudarles". Así, estos actos rituales implícitamente señalan continuidades simbólicas.

6.5. Puentes simbólicos: cambios y continuidades (¿culturales? ¿religiosos?) rituales

Habíamos visto que la "...expresión simbólica siempre está abierta y en un equilibrio inestable, dinámico, que la aleja de toda ortodoxia dogmática y de la fijación integrista; más bien la lleva hacia la revolución de la experiencia continua o el inagotable proceso de interpretaciones" (Mardones 1999: 162). El proceso inagotable de interpretación quiere decir que los símbolos deben tomar en cuenta según el contexto distintas significaciones. Sostenemos que estas significaciones relativas al contexto social se dan por el proceso que hemos llamado 'negociación simbólica' (en donde los símbolos permanecen, desaparecen y reaparecen).

La negociación simbólica se da regularmente en espacios familiares; por ejemplo, en una familia adventista (en todos los casos registrados) hay cuando menos uno o dos no adventistas. No siempre sus prácticas rituales son excluyentes entre sí, pueden excluirse varios actos rituales notorios 'centrales' y/o ritos (como el lavado de ropa), pero siempre que existan otros actos rituales 'periféricos' que mantengan intactos los símbolos en juego, su exclusión es consentida. A la par, la negociación simbólica no se promueve indistintamente en las tres fases de los ritos de paso. Observamos que la 'transacción' simbólica se produce sobre todo –aunque no únicamente– en la fase liminal, que a decir de Turner es donde el sujeto del rito es suspendido en un momento indeterminado, abstracto: atraviesa por una situación cultural que tiene pocos atributos del estado anterior y posterior. Eso mismo ocurre con los/las dolientes, porque esta fase es la más familiar de todas, y ahí los símbolos del *habitus* ritual de la

[35] Es la aymarización de (termino castellano) "perdóname": *pirtunitay*.

preconversión resurgen por/con su poder totalizador. Es menos probable que la negociación simbólica se produzca en la fase preliminal o posliminal, pues en la primera, la muerte aún no se ha mostrado por completo, y en la segunda los rituales son menos 'confusos'. Además se celebran ritos específicos de 'agregación' (como los ocho días y el cabo de año) característicos de esta fase. De ello se deriva que existen continuidades simbólicas negociadas, de acuerdo con el puente establecido entre ambas formas de representar los ritos de paso. Aunque conscientemente en el discurso, se niega categóricamente esta relación simbólica:

> "Nosotros no practicamos, no aceptamos lo que el mundo acostumbra, especialmente la Iglesia católica. En la Biblia no dice que nosotros debemos hacer misa u ocho días o Todos Santos, simplemente es una costumbre que la gente sigue, algunos; por ejemplo, yo visité a muchas familias, pregunté ¿Por qué han hecho Todos Santos? ¡Ah no! es simplemente una costumbre, un respeto a la familia, porque la familia puede hablar... no sabe por qué esta haciendo" (Francisco, 48 años, septiembre 2002).

"Nosotros no practicamos, no aceptamos lo que el mundo acostumbra". Así hay valores connotativos diversos y aun contradictorios en una misma palabra, en el mismo evento, en la misma práctica, en función del grupo social o religioso que lo haya erigido. Estas contradicciones pueden ser parte de manejos intencionados o no; no obstante, eso nos demuestra la capacidad discursiva del y de la adventista de resimbolizar y representar prácticas no 'propias', puesto que los símbolos siempre ligarán prácticas, sea consciente o inconscientemente. Por ejemplo, se niega discursivamente la inmortalidad del alma, no obstante la excedida protección de la contaminación ritual y/o del *katja*, señala que inconscientemente se tiene la idea de que el alma no es mortal, es decir, que el alma viajará a la otra vida (lo que explica la no poca provisión para el viaje del alma). Esta flexibilidad de los símbolos de la muerte adventista puede explicarse también por el estado de perplejidad que provoca la muerte, es como si el 'shock', el 'hueco' que produce la muerte, inicia un proceso de 'regresión' inconsciente donde se entremezclan símbolos que incluso pueden ser 'contradictorios' con los símbolos adventistas.

Diferenciar entre actos rituales centrales y periféricos en los ritos de paso nos demuestra también (la continuidad simbólica a través

de) una división del trabajo ritual entre adventistas y católicos populares; con esto pasamos a otro componente del rito: el actor, en un contexto ritual donde la pertenencia religiosa es clave, pues permite diferenciar y jerarquizar esa diferencia; el actor del ritual tiene vital importancia. Entonces de esta división del trabajo ritual surge otro tipo de negociación simbólica implícita; lo que se negocia 'subterráneamente' es la pureza doctrinal de las prácticas (religiosas) adventistas.

Tener en cuenta la pertenencia religiosa como signo de diferencia 'jerárquica' establece límites prácticos innegociables. Límites que, sin embargo, no cercenan el cumplimiento del rito mismo, pues la muerte individual implica una dimensión social que no puede ser ensombrecida por una orientación religiosa. Si se vive en un contexto 'cultural étnico' común, aún las diferencias religiosas suponen un conocimiento si bien no especializado, sí elemental, como para evitar algunos ritos y/o actos rituales; de ahí que la participación conjunta de católicos populares y adventistas en el mismo ritual y participar (el actor) en unos actos rituales y en otros no, permite mantener la 'pureza' doctrinal de sus prácticas por el lado de los adventistas (Advs) y, cumplir correctamente con el rito andino de la muerte por el lado de los católicos populares (CPs); por lo tanto, coadyuvan a la continuidad simbólica en los/las convertidos/as.

Es posible ilustrar esta negociación 'subterránea' en varias fases del ciclo ritual mortuorio; por ejemplo, en el velorio unos (CPs) rezan por el alma y otros (Advs) por la familia; unos aprovisionan con insumos alimenticios (Advs: fideos, carne, refrescos) y otros (CPs) lo hacen con insumos rituales (coca, alcohol y cigarro: aislantes de la contaminación); unos (Advs) acompañan en el velorio hasta cierta hora (24.00 máximo 01.00), otros (CPs) completan el rito velando toda la noche al alma; unos (Advs) atienden (son *sirwisyu*[36]: sirven) a los acompañantes en especial al viudo, y otros (CPs) custodian que el alma no quede sola. Como se ve, si bien la preferencia en la colaboración (trabajo) no se hace aisladamente, esta división del trabajo ritual permite cumplir de manera correcta con el rito desde ambas perspectivas.

De la misma forma en el entierro se ruegan cavadores (en Pomaculto y en El Alto), todos católicos populares, a los cuales además los

[36] Aymarización del castellano servicio: *sirwisyu* (trabajo de garzón o mozo en una celebración social).

adventistas agradecen con alcohol y coca ('como debe ser') para neutralizar la contaminación ritual; o, por ejemplo, unos (Advs) hablan y discursan la versión doctrinal del deceso y otros (CPs) suministran instrumentos e insumos simbólicos (abarca, escoba, huevo...) antes de cerrar el ataúd; unos (Advs) ponen música de la iglesia y otros (CPs) hacen la fogata en la puerta a la vuelta del entierro; unos (Advs) oran (y consuelan) en la fe al doliente y otros (CPs) presagian sobre la próxima muerte viendo huellas en el cuarto barrido y en el nicho recién tapado. Esto mismo sucede en el lavatorio; por ejemplo, unos (CPs) lavan la ropa del o de la difunto/a y otros (Advs) peinan a los/las dolientes, unos (CPs) queman esa ropa donde presagian quién morirá próximamente y otros (Advs) preparan los insumos y sirven a todos, en especial a los que hacen estos actos rituales centrales; igual (aunque con mayor flexibilidad) en el cabo de año el pariente católico popular realiza el rito con la participación del doliente adventista; no obstante, éste no cumple exactamente con el rito; lo mismo sucede en Todos Santos entre quienes (CPs) rezan –o hacen rezar– por el alma y quienes (Advs) oran por la familia; o entre quienes (Advs) cocinan arveja (comida 'oficial' de Todos Santos), el plato favorito del alma y arreglan el nicho y, aquellos (CPs) que ponen la mesa 'tradicional'. De tal manera que parecería casi necesario tener unos católicos populares 'a la mano' en los ritos de la muerte para que se los pueda cumplir de manera correcta, a la vez que los adventistas puedan mantenerse 'limpios' (puros doctrinalmente).

Pareciera al mismo tiempo que la unidad familiar (donde al menos existen uno o dos CPs) expone (arriesga) la 'pureza' doctrinal adventista de las prácticas rituales en todos los ritos de paso. Aquí también se 'transan' actos, actores e insumos rituales, es decir, el/la adventista negocia su asistencia al matrimonio del católico popular, igual que éste en uno adventista. En ese caso, por ejemplo, –me lo aseguraron varias veces– no se va a la fiesta, aun sea el matrimonio de la hermana consanguínea, mientras no se haya entrado el sol, si la fiesta es en sábado. Y si es otro día, el pariente adventista colabora en la preparación de comida o el arreglo del local. Ya en la fiesta se lo recibe con refrescos, pipocas o bocaditos. En el caso, inverso, se invita a los parientes católicos populares, ellos cumplen asistiendo y aunque se proscribe el baile y las bebidas alcohólicas, puede apartarse un espacio (fuera o dentro del local) donde se celebrará a lo católico popular el matrimonio adventista. Asimismo para recibir el regalo,

se forma igual que en un matrimonio católico popular; además el adventista debe atender asistentemente –principalmente con comida– a los invitados católicos populares; de hecho se dice que "se gasta más" en el matrimonio adventista, que en uno católico popular.

Ciertamente la pureza doctrinal de las prácticas rituales adventistas también 'fragmenta' a la familia. Unas veces es posible 'no negociar' y 'hacer aparte' la celebración, como el cabo de año o Todos Santos; con eso surgen críticas y observaciones "a él (difunto) no le gustaba así". Incluso puede omitirse o negar una invitación fragmentando claramente la familia en cuestión. La consecuencia puede distanciar a ambos bloques. Una ilustración útil es la graduación de Judith: casi todos los y las tías de Judith del lado del padre eran adventistas (excepto uno) y las y los tíos del lado de la mamá en mayoría (excepto dos) eran católicos/as populares. Por el miramiento que puede acarrearse, se determinó invitar sólo a los católicos populares en la graduación en el colegio donde había una celebración. Otro día se invitó a los adventistas para celebrar el mismo acto. No obstante, en ninguno de los casos la proscripción era tajante; por lo tanto, en ambas celebraciones había algunos del otro 'bando'. Esto muestra los parámetros de negociación que se sellan conscientemente, pese al riesgo de fraccionar la familia.

6.6. La imagen de la muerte y la simbología andina: *Wiñay Marka* o el cielo y el infierno

No importa si se trata de la muerte de un niño o un joven, los ritos serán celebrados por sus padres: aymaras inmigrantes de primera generación[37], consecutivamente la imagen de la muerte construida por el adventismo es 'abrigada' por la simbología aymara más profunda. El ejemplo más evidente trata del *ajayu*.

En esto observé recurrentemente casos ilustrativos; uno de ellos trata de la hija de un 'hermano' joven que emigró a Trinidad. Su niña se encontraba moribunda, él había consultado con varios médicos en

[37] Se entiende por primera generación a los adventistas que nacieron en el campo e inmigraron a la ciudad. Los de segunda generación son aquellos que ya nacieron en la ciudad, y los de tercera son los hijos de éstos. Nuestras fuentes: los ritos que se hacen en El Alto por adventistas, corresponden a la primera generación y aunque el sujeto del rito puede ser de otra generación, su celebración es guiada siempre por los de la primera generación.

Trinidad; pese a ello, a 'ciencia cierta', no se sabía qué tenía. Por el temor de perderla la trajo hasta La Paz con la esperanza de encontrar mejores médicos aquí. Sin embargo, las diligencias fueron vanas. En eso la mamá de este joven adventista llevó a la niña a uno de los *yatiris*[38] especialistas en llamar *ajayus*. Luego, sorprendentemente –me narraron– la niña se recuperó de sus malestares, y al cabo de un mes gozaba de plena salud, por lo que la familia de este hermano regresó nuevamente a Trinidad[39]. A más de este testimonio, en los adventistas alteños es habitual recurrir al llamado del *ajayu*, quizá porque se lo entiende como el aliento de vida, que al desprenderse del cuerpo deja a éste sin fuerzas, sin ánimo. La correlación del *ajayu* con el aliento de vida refuerza la idea de la continuación inconsciente de las versiones de la otra vida, entre el adventismo y lo aymara: puesto que en el adventismo como en lo aymara no existe la idea del infierno, y se cree que el 'alma' no perece, sino se va a su tierra eterna (*¿Wiñay Marka?*), donde ya no existe la muerte: el cielo.

Otra relación simbólica relevante se encuentra en la función purificadora del agua (corriente) en el lavatorio (en él se lavan prendas del difunto y se lavan los pies y cabello de los dolientes similar a lo que se hace en los bautizos adventistas) y bautizo (pureza: nacer de nuevo). Ahí se puede ensayar una relación simbólica que revela cierta aceptación de la ubicación del *Wiñay Marka* al otro lado del agua, 'lugar' de la eternidad de la 'vida eterna', como ciertamente se entiende en la versión andina. Esa relación con el bautizo adventista se da al ser éste paso imprescindible para llegar al cielo, lugar de la eternidad y de la vida eterna; sumergirse en agua crea una metáfora donde el aliento de vida redime un lugar en el cielo. Por eso el bautizo sólo se realiza por sumergimiento en agua, a una edad madura y voluntariamente.

38 "El que sabe". Se entiende como el curandero de males sobrenaturales (que lee mediante hoja de coca).

39 Otro ejemplo es el temor de dejar los pañales del recién nacido (a la intemperie) una noche, es decir, que la noche toque la ropa del niño; precaución estandarizada en las mamás adventistas. Esta cautela se explica porque el niño es propenso, es más débil, a la embestida de los *saxras*, que caminan de noche, lo que se manifiesta en la erupción de granitos en el cuerpo del niño o la niña. Incluso escuché que entre las mamás adventistas se recomendaban: "tienes que frotarle con la misma ropa...". Sin duda estos ejemplos reflejan, en la práctica, que la importancia del mundo espiritual para los aymaras registrado por Carter y Mamani (1982) se mantiene y persiste en el/la aymara convertido/da al adventismo en El Alto.

Debe mencionarse del mismo modo la función de los rituales en los adventistas; en católicos populares esto es evidente, pues establecen lazos de parentesco ritual, que bien son/o podían ser un medio de ascenso social. Entre los adventistas muy pocos ritos de paso tienen padrino, lo más regular son los padrinos de matrimonio, que a diferencia del católico popular siempre es uno: el *t'aqa* padrino (aunque es visto como *jach'a* padrino) y es llamado 'consejero'; no obstante las funciones son exactamente similares a las del *jach'a* padrino católico popular[40], es decir, orientar, guiar, llamar la atención, cuidar a los ahijados. Del mismo modo que en católicos populares pude percatarme que tener varios ahijados también es signo de prestigio entre los adventistas. Entonces para nombrar al 'consejero' se busca a un reconocido hermano de la iglesia y así se intenta asegurar una posibilidad certera de ascenso social.

Otra de las 'funciones' de los ritos, en este caso del matrimonio en católicos populares, se encuentra el *ayni*, es decir: 'entrar' con un regalo, sea cerveza u objeto, significa también el compromiso futuro de 'cumplir' con este regalo, que ya no sería regalo sino 'cumplido'[41]. Por eso se escucha frecuentemente que los católicos populares argumentan su participación en estas fiestas diciendo "me voy a *aynisir*". En cambio pareciera que este tipo de compromiso es reemplazado por la iglesia, es decir, ya que es mi 'hermano espiritual', debo ir a su fiesta, pero no garantizo que él me 'cumpla' con el *ayni*. Por eso en los matrimonios adventistas ya no hay 'notario' que registre a quienes 'entran' a la fiesta, si es nuevo o antiguo, si es regalo o cerveza, como en los matrimonios católicos populares. No obstante, esto no demuestra que el *ayni* haya desparecido en el cotidiano del/la convertido/da, debido a que es bien valorado y de hecho practicado (por ejemplo en la construcción de una casa u otra actividad) entre fieles.

40 Aunque no en profundidad, el trabajo de Albó ilustra las funciones e importancia de los padrinos de matrimonio (ver Albó 1976). Jach'a Padrino = padrino *grande* se encarga de la iglesia en el matrimonio; el t'aqa (de t'aqaña = romper) padrino (encargado del civil) es el que "baja" del jach'a padrino en los ritos de paso del matrimonio.

41 Le llaman a veces *"cariño"*, cuando se empieza (de ida) y cuando se devuelve (de vuelta) se llama *"cumplido"*, esto es: devolver el ayni en regalo, cerveza o su equivalente (casi siempre de "riguroso" cumplimiento en ritos CPs).

7. A manera de conclusión: reflexiones finales

Diferenciar los actos rituales en centrales y periféricos y aguzar sobre la división del trabajo ritual nos permitió observar que las simbolizaciones aymaras logran adaptarse a formas de representación simbólica (sea de muerte o vida) adventista; Juliana Ströbele ya había concluido que entre el adventismo y la religiosidad aymara existía una relación inconsciente. Mencionemos para totalizar el tema de las continuidades y rupturas, el mecanismo de autoperpeutidad que posee el *habitus*, que cambia, sí, pero de acuerdo con las pautas del estado anterior, es más –como dice Bourdieu– selecciona los dispositivos a incorporar. Lo que explica cómo el *habitus* de aymaras convertidos no cambia radicalmente, como lo había asegurado Guaygua, sino continúan o perviven los símbolos e ideas 'tradicionales' como ya lo habían sugerido Ströbele y Prado.

Además estos rituales advierten una solidaridad 'maximizada' por la creencia común, una cohesión que permite enfrentar contingencias materiales y (sobre todo) emotivas, como las producidas por la muerte; con ello se ratifica la redefinición que hicimos de los ritos de paso como ritos reguladores comprendidos como un momento de la práctica y que necesariamente se resuelve en otros ámbitos de la vida, regulando y cohesionando a los partícipes, sean de parentesco consanguíneo (hermanos biológicos), ritual (compadres) o espiritual (hermanos en la fe), pese a la segmentación que la religión introduce en estos grupos diversos.

Finalmente se debe subrayar que el estudio no tuvo como objetivo esclarecer o diferenciar lo étnico versus lo clasista o religioso, sino el de desenmarañar el complejo proceso de confluencia e influencia de la religión en las representaciones simbólicas rituales (expuestas como culturales, aunque con la certidumbre de que son matices religiosos propios de/y) en inmigrantes aymaras convertidos al evangelismo. **Por ello sostenemos que lo étnico, 'lo cultural'** (aquellas prácticas y representaciones ¿religiosas? andinas entendidas como cultura) **es más sólido que lo religioso** (orientaciones externas o ajenas al grupo social), pese a las abatidas que orientan a un relevo de significaciones. Con ello ratificamos que si bien es cierto que el sistema de creencias (la religión) 'refleja' el sistema cultural y éste impone al hombre de forma duradera los valores culturales, es cierto del mismo modo que no se trata simplemente de una 'imposición' a secas, sino de un complejo proceso de confluencia e influencia entre lo religioso y lo cultural que entreteje complejamente las relaciones sociales. Rebatiendo de esta forma la acepción del sincretismo como (un simple) intercambio o 'mezcla' de elementos simbólicos debido a la interacción social y religiosa en un mismo espacio geográfico; igual que desmitificar el purismo de uno (andinocentrista) u otro lado (evangelista) en las relaciones interreligiosas.

Bibliografía

A. Obras de consulta

Albó, Xavier
1995 *Bolivia plurilingüe: Guía para planificadores y educadores.* La Paz: CIPCA. Vol. II.

Albó, Xavier; Greves, T. y Sandoval, G.
1981 *Chukiwayu: La cara aymara de la ciudad de La Paz.* La Paz. CIPCA.
1983 *Chukiyawu III: Cabalgando entre dos mundos.* La Paz: CIPCA.

Albó, Xavier y Mamani, Mauricio
1976 *Esposos, suegros y Padrinos entre los Aymaras.* La Paz: CIPCA.

Barbotin, P.
1967 *Creer.* La Paz: Paulinas.

Bourdieu, Pierre
1988/1998 *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto.* Madrid: Taurus.
1991 *El sentido práctico.* Madrid: Taurus.
1999 *Meditaciones pascalianas.* Barcelona: Anagrama. [1ra. ed.]

Callisaya, Carlos J.
2004 *Estratificaciones simbólicas: jerarquía y diferenciación en las prácticas y representaciones religiosas. Un acercamiento cualitativo a las prácticas y representaciones de la vida y la muerte en adventistas de la ciudad de El Alto.* Tesis de Grado. Sociología: UMSA.

Carter, W. y Mamani, M.
1982 *Irpa Chico: Individuo y comunidad en la cultura aymara.* La Paz: Juventud.

Ceriani, Cesar
1998 "Aspectos esenciales de la cosmología y antropología adventista". Ponencia presentada al Seminario: *Minorías religiosas en expansión.* Sao Paulo Brasil.

Douglas, Mary
1973 *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú.* Madrid: Siglo XXI.

Durkheim, Emilio
1960 *Formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
Ferrater, José
1968 *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: s/é.
Flores, Policarpio
1999 *El hombre que volvió a nacer*. La Paz: Plural.
Frias, Victor
2002 *Mistis y Mokochinches: Mercado, evangélicos y política local en Calcha*. La Paz: Mamahuaco.
Gadamer, H.
1996 *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa.
Garcia Canclini N.
1989 *Culturas híbridas estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: CNCA.
Geertz, Clifford
1975 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
Gose, Peter
2001 *Aguas mortíferas y cerros hambrientos: Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. La Paz: Mamahuaco.
Guaygua, Germán
1999 *Mercado de bienes de salvación: Consumo, habitus religioso en la zona del Gran Poder (ciudad de La Paz)*. Tesis de Grado. Sociología: UMSA.
INE
2002 *Datos de la población de La Paz*. La Paz: INE.
ISEAT
2005 *Proyecto de Investigación "Teología Andina"*. La Paz: ISEAT (documento interno).
Maisonneuve, Jean
1991 *Ritos religiosos y civiles*. Buenos Aires: Herder.
Mardones, José
1999 *Síntomas de un retorno*. Madrid: Sal Terrae.
Nottingham, Elizabeth
1964 *Sociología de la religión*. Buenos Aires: Paidos.
Morris, Brian
1995 *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidos.
Paredes, Rigoberto
1998 *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz: Popular.
Prado, Amalia
1997 *Dios es evangelista, ¿no?* La Paz: Plural.
Rivera, Silvia
1996 "En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino". En: VV.AA. *Mestizajes e Ilusiones*. La Paz. MUSEF.

2003 "Mito de la Pertenencia de Bolivia al 'mundo occidental'. Réquiem para un Nacionalismo". En: *Temas Sociales*. Revista de Sociología. La Paz: UMSA.
Riveros, Ángela
2000 *Rituales de la muerte e identidad entre los inmigrantes carabuqueños en la ciudad de La Paz*. Tesis de Grado Antropología. La Paz: UMSA.
Rösing, Ina
1990 *Introducción al mundo kallawaya: Curación y ritual para vencer penas y tristezas*. Tomo I: "Introducción y Documentación: Estudios Kallawayas". Cochabamba/La Paz: Los Amigos del Libro.
Sandoval, G. y Sostres F.
1989 *La ciudad prometida*. La Paz: ILDIS-Systema.
Spedding, Alison
1996 "Morir en Yungas". En: *Revista Museo Nacional de Etnografía y Folklore*. La Paz: MUSEF. 7ss.
2003 *Breve curso de parentesco*. La Paz: Mamahuaco.
s/f "Los sueños en departamento de La Paz" (versión complementada). Inédito.
Spedding Alison y Llanos
1999 *No hay ley para la cosecha*. La Paz: PIEB.
Ströbele-G., Juliana
1989 *Indios de piel blanca: Evangelistas fundamentalistas en Chuquiyawu*. La Paz: Hisbol.
Turner, Víctor
1980 *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
Van Kessel, J.
1992 *Cuando arde el tiempo sagrado*. La Paz: Hisbol.
Van Gennep, A.
1988 *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.

B. Bibliografía adventista

ACES
1994 *Ciencia médica y el espíritu de profecía*. Buenos Aires: ACES.
Alomía, T.
s/f "Volver a vivir". En: *Vida feliz*. N° 84. Buenos Aires: ACES.
Bullón, Alejandro
1998 *Tercer Milenio*. Buenos Aires: ACES.
Coronel, Noel
1978 *Historia de la iglesia representante de Dios*. La Paz: IASD/Los Andes. Http://apologética.org/sectas

I.A.S.D.
1963 *La historia de nuestra iglesia*. Buenos Aires: ACES/Dept. de Educación.
2001 *Manual de iglesia adventista del séptimo día*. Buenos Aires: IASD.
La Biblia
1995 México: Sociedades Bíblicas.
Silva, Guillermo
2000 "Los misterios de la muerte". En: *Viene un Nuevo Tiempo* (revista). Buenos Aires. ACES. Año 1ro. 1 Nov.
Withe, H.
1960 *Seguridad y paz: en el conflicto de los siglos*. Buenos Aires: ACES.
White, H.
1995 *Consejos para la Iglesia*. Buenos Aires: ACES.

Biblioteca de Consulta Microsoft® Encarta® 2004. © 1993-2003: Microsoft Corporation.

Heydi Galarza

El caminar hacia las teologías andinas

Abraham Colque Jiménez

Resumen

El texto presenta una mirada a la producción escrita sobre el campo religioso en los Andes, con un mayor interés en los Andes bolivianos, destacando dos momentos: el primero referido a la producción escrita en el periodo colonial, a principios del siglo XVII y el segundo en el segundo periodo del siglo XX. Con este balance se intenta mostrar las perspectivas que varios investigadores del campo religioso y teológos/as desarrollaron para aproximar el cristianismo y la tradición religiosa indígena andina. Se procura enmarcar el proceso de la producción en su contexto histórico y se desafía a la producción teológica a tomar en cuenta la fe y las prácticas de las y los creyentes, tomando a la vez conciencia de sus propias prácticas, creencias y preconceptos.

Introducción

Definitivamente, ninguna persona indígena en los Andes vive y practica su fe tal como lo hicieron sus antepasados hace más de cinco siglos, como ningún/a cristiano/a vive y practica su fe como en los tiempos de las primeras comunidades. Las diversas maneras indígenas y cristianas de vivir nuestra fe son fruto de un largo y dinámico proceso de sincretismo religioso. Este proceso, en muchos casos, especialmente desde el lado del cristianismo, ha tratado de ser dirigido institucionalmente; fueron las universidades, los seminarios, los centros de catequesis que, por un lado, trataron de mantener

una correcta y fiel doctrina y, por otro lado, empujaron a la contextualización del evangelio. En el caso de los pueblos indígenas, este proceso no tuvo instituciones especializadas, por lo menos no en los últimos 500 años, y los procesos de sincretismo y tejido intercultural se fueron dando entre la resistencia colectiva y las dinámicas culturales de inclusión.

No se puede negar que el actual sistema religioso en los Andes es fruto de varios choques culturales, confrontaciones militares, políticas y económicas que también tuvieron su eco en el plano religioso. No nos referimos sólo al proceso de conquista europea, sino también a otros procesos anteriores, internos en *Abya Yala* (América Latina). Los vencedores dejaron su marca mayor y, aunque no arrasaron con todo, lograron modelar un sistema religioso acorde a su 'imagen y semejanza'. Los vencidos mostraron lo que había que mostrar y escondieron lo inaceptable para el cristianismo.

"¡Se los creía cristianos!" (Monast 1972)[1]. Es la voz de alarma de un sacerdote que en los años sesenta del siglo pasado se asombró del particular cristianismo, luego de mirar de cerca la práctica religiosa de los aymaras. La erradicación de idolatrías no había sido un éxito. La población indígena retomó sus retazos, se prestó retazos del cristianismo y fue reconstruyendo su religión. En la historia cercana hay varios intentos de parte de las iglesias por acompañar conscientemente a estos procesos de tejido religioso. Es necesario hacer una justa valoración que permita ubicar estas experiencias en el contexto histórico.

En el presente trabajo se realizará una valoración del proceso de construcción de teologías andino-cristianas, se revisarán críticamente los periodos de alta producción escrita sobre el campo religioso en los Andes, se presentarán las propuestas e iniciativas teológicas desde el cristianismo y finalmente se valorará la investigación antropológica y sociológica sobre la religión andina.

[1] Santiago Monast es sacerdote católico que trabajó en la región de Carangas (Oruro).

1. Periodos de alta producción sobre el campo religioso en los Andes

Una de las mayores producciones sobre los sistemas religiosos en los Andes ha sido realizada en el siglo XVII. La mayor parte de este trabajo tenía la finalidad de sistematizar las religiones andinas con el propósito de facilitar la tarea de extirpación de idolatrías o de subsumir estas prácticas en el cristianismo.

Hay otros textos en los que se nota una voz crítica a las políticas coloniales: En ellos las y los investigadores/as indígenas o indigenistas procuraron encontrar la voz y memoria indígena; son, por ejemplo, los textos firmados por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, Felipe Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega.

Para la investigación sobre la religión andina e incluso para la fundamentación ideológica de proyectos políticos, culturales y religiosos andinos muchas veces se ha recurrido a esas crónicas. Es el caso del 'dibujo cosmogónico' de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, que durante varios años fue tomado como expresión sublime de la cosmovisión andina; sin embargo, también hay voces que sugieren su parecido con un retablo catequético que afirma la predominancia del Dios cristiano sobre las divinidades y personas andinas. Con Felipe Guamán Poma de Ayala y su *Nueva Crónica de Buen Gobierno* ocurre lo mismo; se valora su crítica social al proyecto colonizador y a su versión del cristianismo, pero se dice muy poco sobre su visión negativa y erradicadora de la religión andina.[2]

Los debates teológicos en ese tiempo se concentran en la cuestión de si los/as indígenas eran una *tabula rasa* en la que había que escribir el mensaje salvador del cristianismo o que eran similares a los paganos 'moros' que acababan de ser echados de España; por lo tanto, su sistema religioso debía también ser combatido. Algunos plantearon que la religión de los/as indígenas era el Antiguo Testamento y se necesita complementarlo con el anuncio del Nuevo Testamento.[3] El debate

[2] "Que todo hichezero, hombre o muger, sauen y hablan primero con los demonios de ynfierno para sauer lo que ay y pasa en el mundo. ¡Dios guarde y lo tenga en su mano a los cristianos! Jesús, María, sea conmigo. Amén. Esto se escriue para castigar y preguntar por ello a los ydúlatras contra nuestra santa fe católica" (Guamán Poma 1980: 280).

[3] Vitor Westhelle plantea que se construyeron tres modelos misioneros en el proceso de conquista y evangelización de los/as indígenas: el indio como pagano, el indio como originalmente cristiano y el indio como 'judío'. (2000: 16-32).

sobre la cuestión de si los/as indígenas tenían aspectos religiosos que debían ser respetados y evangelizados o si todo era contrario al cristianismo, fue definido por el contexto de dominación y colonización. Ser cristiano/a no sólo tenía que ver con una manera de creer, sino, ante todo, con una subordinación a la monarquía. Cualquier versión religiosa diferente del cristianismo era un atentando contra la Corona, y cualquier movimiento subversivo era un atentado contra la religión. Las políticas, estrategias y acciones de erradicación de idolatrías fueron la línea que se impuso sobre las religiones indígenas. Las otras voces quedaron como notas anecdóticas en la historia, recuperadas posteriormente.

Las *Crónicas*, si bien nos ofrecen una visión de la vida en cierto periodo histórico: la Conquista y coloniaje no pueden ser leídas acríticamente como fieles reflejos de la realidad, ya que han sido escritas, la mayoría de ellas, con el fin de extirpar las idolatrías y liberar a los/as indios/as de las supersticiones. Las *Crónicas* expresan la manera cómo los europeos o europeizados entienden una realidad y expresan la interpretación que ellos (sobre todo varones) hacen de diversas prácticas. Los acontecimientos que los cronistas ven, son organizados en sus códigos mentales, en su manera de ver el mundo y en su interés en representarlos. Muchas veces las *Crónicas* expresan más las propias preocupaciones y proyectos de los cronistas que la voz de los/as otros/as. La vida indígena corre por otro lado y no siempre se deja capturar por la letra.

Posterior a esa época colonial se sufre un bajón en la producción escrita sobre el campo religioso y cultural andino. Por supuesto que siempre habrá acciones concretas en la línea de erradicación de idolatrías: Prescripciones para que los/as indios/as entierren a sus muertos en cementerios, exigencias del abandono del consumo de coca, persecuciones a *yatiris*, etc. Posterior al periodo intenso y violento de erradicación de idolatrías se abre un tiempo en el que la población indígena va recomponiendo su sistema religioso. Se han perdido los ritos supracomunales y las instituciones más representativas del sistema religioso andino. Las prácticas y creencias que subsisten han sido confinadas a lo familiar e intracomunal. Sin embargo, otras subsisten encubiertas en las nuevas festividades y ritos cristianos (fiestas del calendario cristiano, resignificación de las celebraciones católicas, etc.).

La tarea sistematizadora e investigadora nuevamente reaparece en el siglo XX, principalmente a través de los estudios antropológicos.

Aunque se ha criticado a la antropología su servicio a proyectos colonialistas y de dominación occidentales, podríamos decir que con estos trabajos tenemos una mayor información sobre el sistema religioso en las poblaciones indígenas; por supuesto obras no exentas, muchas veces y nuevamente, de prejuicios y categorizaciones forzadas. Aún hoy estamos asistiendo a una época de alta producción sobre el campo religioso indígena, alentada por sectores e investigadores/as religiosos/as como por instancias no religiosas.

Es posible dividir la producción escrita sobre el campo religioso según la afiliación religiosa o no de los/as investigadores/as (Spedding 2004); sus intereses de alguna manera marcan un modo de expresar e interpretar las creencias y prácticas religiosas andinas. Buena parte de la producción sobre el campo religioso en los Andes bolivianos ha sido realizada por sacerdotes y/o pastores/as, ellos –en menor medida ellas– son creyentes y valoran las expresiones religiosas. Por otro lado, tienen la tendencia y el interés de intervenir en este campo, buscan que su producción oriente la nueva práctica evangelizadora que al final promueve el cambio religioso.

Las y los investigadores/as no afiliados/as a una institución religiosa se acercan al tema como un objeto 'neutral' de investigación; no tienen el deseo de intervenir y más bien suelen articular lo religioso con otros campos. Se les cuestiona a veces por el hecho de acomodar el objeto de estudio al marco teórico de su investigación.

Dado el énfasis de este trabajo, daremos más importancia a la producción escrita por investigadores/as afiliados/as a alguna Iglesia cristiana.

2. Propuestas e iniciativas de construcción de teología andina desde el cristianismo

2.1. La Iglesia católica y la producción teológica en los Andes

La Iglesia católica aún carga con el peso histórico de ser una Iglesia asociada a los proyectos de dominación de los pueblos indígenas, aunque en los últimos años ha tratado de revertir esta imagen con acciones solidarias y reflexiones teológicas que apuntan a la valoración de la 'espiritualidad indígena' y a la opción por la inculturación.

La Iglesia católica en sí misma es la expresión de la diversidad. Hay diferentes movimientos y opciones teológicas que están conviviendo y a veces confrontándose al interior de ella.[4] Así, por ejemplo, fue notoria en los años setenta y ochenta del siglo XX la confrontación entre la Iglesia comprometida socialmente e identificada con la teología de la liberación y la Iglesia conservadora. Para el tema que estamos desarrollando, la distancia entre práctica religiosa y creencia de la población andina católica y de la jerarquía eclesial es enorme.

La mayoría de la población cristiana andina en Bolivia se considera cristiana católica. Ellos y ellas son bautizados/as y asisten a celebraciones litúrgicas en ciertas épocas del año; pero al mismo tiempo son practicantes activos/as de los ritos de tradición indígena. Han logrado construir una práctica y una teología, en la que lo cristiano y lo andino son parte de un mismo sistema religioso.

En los años sesenta del siglo pasado, varios sacerdotes, la mayoría extranjeros, se ven confrontados con la persistencia de una religión aymara presentada como 'catolicismo popular'. Como bien apunta Joseph Bastien: "La religión católica era tan extranjera para ellos como lo era yo; los indígenas lo aguantaban por obligación. ... Otros patrones simbólicos más profundos gobernaban la vida de aquellos indígenas que preferían rendir culto a la tierra en lugar de a los espíritus" (Bastien 1996:15). La Iglesia católica toma conciencia de que la 'evangelización' no había sido del todo efectiva. Los aymaras andinos seguían manteniendo su religión en forma enmascarada.[5]

Este periodo está marcado por un nuevo influjo misional de Occidente: gran parte de los misioneros europeos y norteamericanos viene con el propósito de combatir el comunismo, el alcoholismo y el paganismo de las y los andinos/as. Ellos y ellas procuran

[4] Los carismáticos, por ejemplo, apuntan a la pentecostalización de la Iglesia católica; los neocatecúmenos a la vivencia piadosa de la fe; las comunidades eclesiales de base a la acción social y evangélica transformadora; los sectores del *Opus Dei* a una Iglesia preconciliar, etc.

[5] Monast afirma: "Los aimaraes se declaran ellos mismos 'muy católicos, apostólicos y romanos'. Su sinceridad no puede ser puesta en duda. Pero nos quedamos muy perplejos si consideramos el conocimiento que tienen de Cristo. ¿Conocen ellos a Jesús como Salvador, en cuanto nos trae la salvación y nos llama a su reino? Mis observaciones me han hecho llegar a la conclusión de que la mayoría del pueblo, es decir la masa de indios, no ha asimilado el dogma y el culto cristianos. Ello es una importante comprobación para la pastoral" (Monast 1972: 13).

apoyar el desarrollo de las y los indígenas embarcándolos/as en la corriente de la modernización. Para ello era necesario nuevamente combatir las supersticiones que les ataban al pasado; así, por ejemplo, se esfuerzan en explicar que el rayo se produce por choques de energías eléctricas y nada tiene que ver *Tata* Santiago[6].

Desde la perspectiva de las y los cristianos/as católicos/as andinos/as, no hay un conflicto de intereses. Ellas y ellos se consideran efectivamente cristianos/as, aunque diferentes: "no como los 'padrecitos'". No hay una intención de engañar a los sacerdotes, sino básicamente lo que ocurre es que se incluyen en la práctica religiosa tradicional algunos elementos del cristianismo, y también se adapta la práctica tradicional a las exigencias del nuevo contexto político y religioso cristiano. Las y los actuales cristianos/as andinos/as viven su fe como una totalidad donde lo andino y lo cristiano tienen un rol importante para garantizar la continuidad de la vida.

Aún hace falta valorar ese cristianismo diferente, esa nueva síntesis del evangelio en una cultura particular. Sin embargo, hay avances significativos plasmados en varias obras escritas, ante todo por sacerdotes. En los años ochenta, y con profusión en los noventa de siglo pasado, aparece literatura que comienza a valorar la religión andino-cristiana. Es el caso de Xavier Albó (1992), quien trata de mostrar el 'rostro indio' de Dios en el mundo aymara, a través de la presentación del ciclo vital de la persona y su relación con lo sagrado en las comunidades aymaras. Hans van den Berg (1989) ofrece una valoración crítica de la interrelación entre cristianismo y religión andina, a partir del estudio de la ritualidad agrícola.

Diego Irarrázaval (1992) y Domingo Llanque (1990), del lado peruano, han procurado presentar una cultura y una religión andina (más aymara) que se mueven entre lo ideal (Llanque) y en la confrontación con lo moderno (Irarrázaval). Los aportes escritos recogen de alguna manera la amplia experiencia de inculturación promovida por las y los agentes de pastoral de la Iglesia sur andina peruana.

El *Instituto de Pastoral Andina* (IPA) y el *Instituto de Estudios Aymaras* (IDEA) son protagonistas en cuanto a producción escrita, especial-

[6] *Tata* Santiago es para las y los andinos el señor del rayo. Santiago fue el santo elegido para continuar el culto a *Illapu*, la fuerza del rayo en el mundo andino tradicional.

mente su revista *Allpanchis phuturinqa*. Su influencia en sectores de la Iglesia católica andina, especialmente aymara, es innegable.

En el lado chileno, Juan van Kessel (1989) plantea la restauración de la religiosidad andina tradicional que incluye lo católico, y es muy crítico al pentecostalismo en su rol desestructurador de la comunidad andina. Van Kessel impulsa la construcción del *Instituto de Estudio y Comunicación de Tecnología Andina* (IECTA), que tiene una prolífica producción sobre recuperación de tecnologías andinas y también sobre el campo religioso.

Los encuentros de agentes de pastoral andina, Perú-Bolivia, que ocurren hace varios años, han posibilitado espacios de reflexión y discusión entre agentes pastorales. Las preocupaciones centrales han sido encontrar líneas para una pastoral inculturada. Lamentablemente hay poca producción escrita sobre ello.

Aunque no propiamente referidos a la teología andina, los 'Encuentros de Teología India' han marcado hitos en la necesidad de la valoración de las culturas indígenas. Sin embargo, dado su carácter celebrativo y poético, no se ha podido profundizar en temas concretos[7]. En estos eventos el protagonismo y aporte del mexicano Eleazar López Hernández es destacado.

Esta preocupación por la sistematización de las religiones indígenas ha estado influenciada tanto por el proceso propio de la Iglesia latinoamericana, el empuje de la teología de la liberación, como por avances de la jerarquía católica en sus distintas conferencias, principalmente Puebla (1975) y Santo Domingo (1992). La inculturación ha sido el eje iluminador de la preocupación práctica por los pueblos indígenas y por la reflexión teológica. Algunos avances significativos se han dado en el campo litúrgico (es decir en la recreación dirigida de símbolos).

Aunque hay más teólogos/as andinos/as produciendo textos[8], desde una perspectiva crítica se podría ver que la mayoría de la producción escrita sobre el campo religioso y teológico en la Iglesia católica ha sido realizada por sacerdotes, misioneros de otros países. Con ello no hay que desmerecer la profunda solidaridad y

7 Ver los siguientes libros: *Teología India*. Tomo 1. Quito: Abya-Yala-CENAMI. 1992; *Teología India*. Tomo 2. Quito: Abya-Yala-CENAMI. 1994; y *Teología India*. Tomo 3. Cochabamba: IPA-IDEA-CTP. 1996

8 Nicanor Sarmiento, Efraín Lazo, Víctor Bascopé y otras personas.

acompañamiento a las comunidades indígenas por una buena parte de estas personas.

La pregunta que queda luego del recuento de la producción católica sobre el campo religioso en los Andes es: ¿Se puede hacer teología sin partir de la fe y las creencias de un pueblo? El quehacer teológico no puede iniciarse sólo de la antropología o sociología de la religión, ni siquiera de la etnografía. La teología andina parte de la propia fe de las personas y de la colectividad humana de una determinada región. La teología no puede sino ser un paso segundo de las personas que tienen una particular creencia y participan de un sistema religioso. Si no se tiene fe en la *Pachamama* ¿qué se puede decir teológicamente sobre ella? O ¿qué se puede decir sobre la relación entre la comunidad humana y ella? Tal vez se pueda hacer un estudio fenomenológico sobre las relaciones de los y las indígenas con la 'Madre tierra', pero no ir mas allá. Éste es uno de los vacíos que presentan las 'teologías andinas' hechas por 'no creyentes', aunque ellos/as sean religiosos/as. Con esto no invalidamos su aporte, porque ya es un paso inicial y no nos podemos permitir juzgar su proceso de conversión.[9]

La cotidianidad andina está constantemente atravesada por imágenes de padres y madres llamando el *ajayu* de sus hijos e hijas cuando éstos/as están enfermos/as[10] (esta práctica convoca a reflexionar sobre las concepciones de 'persona' y el 'mal' en los Andes); o de imágenes de abuelos y abuelas enseñando a hablar a los cerros, a la tierra y los lugares sagrados, enseñando a pedir permiso (¿cómo entender la relación con lo sagrado, con Dios en estas prácticas?). ¿Qué fundamentación teológica está detrás de las prácticas de la población andina que convida comida a las 'almas' (difuntos) en Todos Santos? Éstas y otras imágenes son parte de un sistema religioso y una teología que se precia de andina y católica y no podría ser eludida por la reflexión teológica. Estas prácticas están insertas en la comprensión de la vida católica andina o, como suele llamarse, en el 'catolicismo popular'.

9 Hay innumerables testimonios de personas que han insertado en su vida creencias y prácticas andinas, por considerarlas más cerca de las opciones fundamentales del cristianismo, aunque estén alejadas de la doctrina oficial.

10 Las madres y padres andinos/as llaman a los *ajayus* de sus hijos cuando éstos enferman, ya que nosotros no somos sólo alma y cuerpo, sino también *ajayu* y *qamasa*. Otros textos en el presente libro tratan esta temática.

La práctica religiosa indígena escapa de la posibilidad de homogeneización y de la sistematización, ya que corre diversa y sin 'recta doctrina', sin universidad que discrimine lo verdadero de lo falso. La práctica religiosa también corre dinámica y se adapta a las necesidades de las y los urbanos/as. La fe cristiana andina no puede ser vista ahora sólo como rural, sino que tiene una vitalidad en el espacio urbano.

Es necesario hacer una valoración crítica de la fe y práctica religiosa andina desde los/as propios/as investigadores/as y teólogos/as andinos/as, ya que ella no está exenta de cuestionamientos desde una postura de afirmación de la vida. Temas como la brujería, tan sensibles en la población popular, tienen que ser evaluados críticamente, destacando aspectos que tienen que ver con 'justicia popular' y cuestionando aquello que vaya a atentar contra la vida de otras personas. El tema del sacrificio es otro elemento que requiere ser trabajado críticamente, destacando el aspecto de 'don' u 'ofrenda' y cuestionando la teología de la 'reciprocidad' individualista. Otros aspectos 'negativos' de la vida religiosa andina cristiana ni siquiera han sido tocados. Se requiere de análisis integrales del sistema religioso en los Andes y no sólo de lo positivo o 'rescatable'.

2.2. Las iglesias protestantes y la producción teológica en los Andes

Las iglesias protestantes hacen su ingreso en el panorama religioso boliviano a principios del siglo XX, en el contexto de la emergencia del liberalismo. Dada la hegemonía católica y su fuerte presencia en el Estado boliviano, las iglesias evangélicas se aproximan más a los sectores rurales e indígenas, especialmente a través de los servicios de educación, salud y otras acciones sociales. Esta opción por estos sectores y, especialmente, su inclinación por la educación indígena, hace que sean objeto de persecuciones religiosas y políticas. Sin embargo, esa misma opción hace que varias iglesias sean valoradas por la población indígena y se incremente progresivamente la población evangélica en Bolivia.

Las iglesias evangélicas tomaron una decidida opción modernizante: "integrar los indígenas a la civilización" (Rivière 1995: 261). Para ellos y ellas la evangelización también implicaba el cambio de estilo de vida. Y el estilo de vida de donde las y los misioneros/as procedían, era el modelo a seguir. En algunos casos la evangelización también tenía un fuerte componente político; así, por ejemplo, lo

evidenciaba el pastor Roy May respecto al proceso histórico de la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia: "Los misioneros de los años 60 habían venido también a luchar contra el comunismo y el alcoholismo, después fueron perseguidos por comunistas".[11] Sin embargo, la realidad es siempre más compleja; varias investigaciones apuntan a valorar el rol de cambio social y las rupturas de estructuras tradicionales de poder, legitimadas religiosamente por el sistema religioso católico/andino (Frías 2002). Por otro lado, una vez en contacto con la realidad de los sectores empobrecidos, la orientación política solía cambiar, aunque no en la perspectiva religiosa.

El énfasis misionero en el cambio de vida tuvo un fuerte acento en el cambio de creencias; se criticó el sistema religioso andino católico, ya que la conversión al evangelismo era entendida también como el abandono de las costumbres católico-andinas. Ésa es la corriente predominante en el evangelismo hasta los años ochenta del siglo pasado. A partir de ese tiempo, algunas iglesias evangélicas inician un proceso de cuestionamiento de su identidad cristiana e indígena; algunos líderes indígenas empiezan a cuestionar duramente el rol histórico del cristianismo y se suman a una corriente que busca reconstruir la religión indígena.[12]

Otro sector de estas iglesias comienza un proceso de valoración de la cultura y la religión indígenas, en nuestro caso aymaras.[13] Los títulos y el contenido de los textos producidos por los líderes de esta corriente denotan el cuestionamiento a la evangelización de los aymaras (no sólo católica, sino también protestante). Por otro lado, también son esfuerzos en el camino de articular la fe cristiana con la 'original religión aymara andina', a través del estudio de las *Crónicas*

11 En el marco de un discurso dado en ocasión de la presentación del libro *Historia de la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia* (La Paz: ISEAT. 2006).

12 Estas experiencias acontecen especialmente en la Iglesia metodista e Iglesia luterana. Aunque no hay muchas investigaciones, se habla de que varios de los líderes del emergente movimiento katarista de los años ochenta estuvieron ligados a iglesias evangélicas e incluso a la Iglesia adventista. Estas afirmaciones no carecen de fundamento, ya que estas iglesias fueron las que introdujeron más escuelas en las áreas rurales.

13 Aymaras publican sus tesis de graduación, como *Opresión y Aculturación: La evangelización de los aymaras*, en el caso de Carlos Intipampa y *Hacia una teología aymara*, en el caso de Humberto Ramos. Vicenta Mamani es una de las pocas mujeres aymaras que escribió dos textos sobre el campo religioso, ligados específicamente a la *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*.

y de explicitar la espiritualidad vital de la religión aymara. Sin embargo, se debe aclarar que hay todavía una gran distancia entre éstos y otros textos producidos en contextos ecuménicos[14] y académicos, y la práctica de las bases eclesiales protestantes en las que se encuentra poca valoración de las raíces religiosas andinas y más bien un sentimiento contrario a estas prácticas. Las bases de las iglesias evangélicas son reacias a cualquier cambio que implique una reconversión a la 'espiritualidad indígena'.

En otras iglesias protestantes y evangélicas la temática indígena en su aspecto religioso tradicional es con frecuencia cuestionada, ya que parte de su identidad evangélica se alimentó en el cuestionamiento a las prácticas católico/andinas y también de las y los disidentes católico-andinos/as. Actualmente, sin embargo, están apareciendo movimientos intraeclesiales e intraevangélicos en los que se procura marcar una diferencia a partir de la identidad aymara.

Hay que destacar que en las iglesias evangélicas hay un notable protagonismo de autores/as andinos/as, aunque éstos/as sean más varones que mujeres. Por otro lado, la identidad andina no se afirma sobre la base de la religión, sino fundamentalmente a partir de las personas y del liderazgo indígena, a partir del uso extenso de idiomas indígenas, de la presencia en sectores populares y de la realización de obras sociales.

2.3. Iglesias pentecostales andinas y teología andina

En las iglesias pentecostales andinas hay un proceso de personas andinas que han optado por una manera nueva y diferente de vivir tanto su identidad andina como su identidad cristiana, aunque valorando más la última. La novedad del pentecostalismo es que en gran medida las iglesias son dirigidas y construidas por indígenas andinos/as. En ellas florece algún idioma andino y el Espíritu sopla dando voz a los sin voz y haciendo protagonistas a quienes son excluidos/as en lo cotidiano (Tancara 2005).

En su práctica de construir espacios religiosos que son 'refugio' para los/as migrantes aymaras, se nota un contraste con su fuerte rechazo a las prácticas religiosas de raíz indígena y/o rural. Tal como

[14] Los aportes del Consejo Latinoamericano de Iglesias han influido en el sector dirigencial.

en las otras iglesias evangélicas, desde la *Pachamama*, los *Achachilas* hasta los santos y vírgenes, pasan al mundo de los demonios y los ídolos. Se reestructura la cosmovisión indígena para que las y los migrantes puedan insertarse en un espacio hostil y rechacen las tentaciones de un 'mundo' nuevo amenazante. Hay muchas valoraciones sobre cómo las iglesias pentecostales juegan un rol importante en la construcción de referentes de vida que permiten a las y los migrantes indígenas rechazar o combatir las lacras de la pobreza y de la marginación: alcoholismo, prostitución, violencia intrafamiliar.

Las iglesias pentecostales y también las neopentecostales[15] son un laboratorio de articulación entre los/as andinos/as y los/as cristianos/as, en perspectiva evangélica. Dado que los líderes son andinos sin mucha formación teológica, son susceptibles a las mayores innovaciones para hacer más aceptable su opción eclesial; por ejemplo, es notable el crecimiento del baile y de la música de corte andino y del idioma. Los cuerpos en movimiento rompen de alguna manera con la tradicional 'frialdad' de los cultos de las iglesias protestantes históricas. Sin embargo, ello no incide en su compromiso social, que casi no se da institucionalmente, o en la valoración de la 'espiritualidad andina'.

2.4. El cristianismo ecuménico

La producción teológica ecuménica ha sido más notoria a nivel de encuentros, talleres y está plasmada en la primera etapa de la revista *Fe y Pueblo*. El 'Centro de Teología Popular' (CTP) ha sido referente en ese momento. Todavía resuenan preguntas como: "¿es la religión aymara liberadora?" (título de uno de los números de *Fe y Pueblo*).

Actualmente, el ISEAT intenta tomar la posta en cuanto a la producción teológica popular, pero también incidir en la formación y producción teológica académica. Varios/as de las y los líderes de iglesias protestantes históricas se han formado en esta institución.

[15] Estas últimas se han desarrollado en los años recientes con una particularidad de cooptar los espacios de referencia del público urbano: cines, teatros. Suelen desarrollar medios de comunicación para la difusión de sus ideas. Se cuestiona su 'teología de la prosperidad' y sus prácticas de 'venta de indulgencias' (se venden objetos considerados sagrados y se suele 'cobrar' por las sanaciones y oraciones de prosperidad).

2. Desafíos de las investigaciones antropológicas y sociológicas para la teología andina

Hacer teología en los Andes implica también la articulación con otras disciplinas como la antropología y la sociología. Las y los investigadores/as de estos campos ofrecen valiosos aportes que permiten contextualizar y ubicar adecuadamente los temas y determinados tópicos al quehacer teológico. Por ejemplo: para referirnos a la ritualidad andina, no podemos dejar de tomar en cuenta el *Banquete aymara* de Gerardo Fernández o la variedad de textos producidos por Ina Rösing. Es innegable el aporte de Juliana Ströbele y Amalia Prado para entender la transformación religiosa entre migrantes aymaras evangélicos/as.

Otro elemento valioso de estas investigaciones es que tocan aspectos que no son reflexionados por teólogos/as de las iglesias, pero que son elementos sumamente importantes para las personas andinas, por ejemplo: las enfermedades en los Andes (Fernández 2004), los/as especialistas religiosos/as (Huanca 1989; Rösing 1990), etc.

Otra producción relevante en la que se puede encontrar la percepción andina cristiana es la de los testimonios de personas, como, por ejemplo, los de Gregorio Condori Mamani (un cargador cusqueño) y su esposa (Valderrama-Escalante 1977), o el de Policarpio Flores Apaza, testimonio de un *amawt'a* de Tiwanaku (Flores 1999). Otra fuente valiosa para el quehacer teológico, que no son testimonios, pero sí obras literarias que tienen un trasfondo andino donde la fe, las prácticas religiosas son importantes, corresponde a obras literarias como las escritas por José María Arguedas, por ejemplo *Ríos profundos* (1958).

Lo anterior apunta a la construcción de teologías andinas/cristianas a dar razón de fe del sistema religioso construido o en construcción en estos últimos siglos de coexistencia entre el cristianismo y las religiones indígenas andinas. Sin embargo, en lo que concierne a la recuperación de la religión andina (no cristiana), aún no se conocen eventos en los cuales se reúnan *yatiris* o líderes religiosos para compartir ideas, prácticas y hacer propuestas.

Conclusiones

La religión popular andino-cristiana es tremendamente diversa, a tal grado que ha sido acusada de incoherente. Desde la perspectiva

más andina encontramos que cada ritualista tiene una manera particular de realizar las ofrendas, y las concepciones religiosas tienen variantes de región a región; por otro lado, las maneras de vivir el cristianismo también tienen sus variaciones a partir de las opciones dogmáticas de las iglesias cristianas (maneras de ser cristianos desde el catolicismo, desde el protestantismo histórico, desde las iglesias evangélicas de reciente ingreso en Bolivia, desde el pentecostalismo y neopentecostalismo). Lo andino y lo cristiano no se tejen de una sola manera sino de diversas formas.

Los actores que construyen el tejido religioso diverso no son sólo las y los teólogos cristianos (de diversas iglesias) sino líderes eclesiales sin 'teología académica', especialistas religiosos andinos que recuperan elementos del cristianismo para su práctica, pero principalmente son las diversas comunidades que dan un lugar a lo religioso en la vida cotidiana. Estos actores construyen un sentido de vida y orientan a las y los demás a seguir ese camino y también hacen aterrizar los dogmas en función de la vida.

Para un balance correcto de los intentos de hacer teología andina cristiana es necesario mirar y valorar los aportes de personas cristianas que toman en cuenta lo andino y tratan de acompañar el tejido religioso popular, pero también en esa intensidad se debe valorar y acompañar el tejido religioso que hacen líderes y personas andinas que toman muy en cuenta lo cristiano y lo insertan en su comprensión de la religión.

Tanto el cristianismo en su práctica como la religión ancestral andina tienen contravalores que deben revisarse críticamente. Durante la historia y desde el cristianismo se hizo un estudio muy crítico y en muchos casos negativo de la fe y de las prácticas religiosas andinas. Por supuesto que ello influyó en los cambios que la misma religión sufrió. Es necesario también que el cristianismo, en sus postulados y en sus prácticas, sea valorado desde la perspectiva de las religiones indígenas, en nuestro caso andinas. La distancia nos hace ver aspectos que no vemos muy de cerca. La construcción religiosa de un cristianismo andino debe posibilitar recuperar y potenciar lo mejor que cada tradición ofrece en función de la afirmación de la vida. La producción teológica en los Andes tiene el reto y el deber de acompañar este proceso.

La presente propuesta de "Teología Andina" no es un intento de presentar la última palabra sobre el tema, sino tiene el propósito de articular esfuerzos, hacer una producción colectiva y ecuménica,

aprendiendo del esfuerzo de hermanos y hermanas que nos precedieron y dejándose guiar por la fe y la práctica de nuestros pueblos, especialmente por su habilidad de tejer.

Bibliografía

ALEAPI
1997 *Los pueblos de la Esperanza frente al neoliberalismo: Pastoral Indígena*. Quito: Abya Yala.

Alba, Juan *et al.*
1993 *Jampiris y médicos en Rakaypampa*. Cochabamba: CENDA.

Albó, Xavier
1992 "La experiencia religiosa aymara". En: Marzal, Manuel (ed.). *Rostros indios de Dios*. La Paz: CIPCA. pp. 201-265.
2002 *Una casa común para todos: Iglesias, ecumenismo y desarrollo en Bolivia*. La Paz: CIPCA.

Arguedas, José María
1958 *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Losada.

Bastien, Joseph W.
1996 *La Montaña del Cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*. La Paz: Hisbol.

Berg, Hans van den
1989 *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Ámsterdam: CEDLA.

Berg, Hans van den y Schiffers, Norbert
1992 *La cosmovisión Aymara*. La Paz: Hisbol/UCB.

Boff, Leonardo
1996 *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*. Buenos Aires: Lumen.
1999 *Saber cuidar: Ética do humano - compaixao pela terra*. Petrópolis: Vozes.

Canessa, Andrew
2000 "¿Hermanos bajo la piel?: Evangélicos y kataristas en Bolivia". En: Spedding, Alison (2004). *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz: ISEAT. pp. 219-257.

Carter, William y Mamani, Mauricio
1989 *Irpa Chico: Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Juventud.

Castellón, Iván
1997 *Abril es tiempo de kharisiris: Campesinos y médicos en comunidades andino-quechuas*. Cochabamba: Serrano.

Donnat, Francisco
1998 *El mundo aymara y Jesucristo*. Cochabamba: Verbo Divino.

Estermann, José
1998 *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona*. Quito: Abya Yala [nueva edición ampliada: 2006. *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un nuevo mundo*. La Paz: ISEAT].
2005 *Teología andina: Antología*. La Paz: ISEAT.

Fe y Pueblo
1987 *Religión aymara liberadora*. v. 4 N° 18 La Paz: CTP.

Fernández, Gerardo
1995 *El Banquete aymara: Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol.
1999 *Médicos y yatiris: Salud e interculturalidad en el Altiplano boliviano*. La Paz: CIPCA.
2004 "Ajayu, animu, kuraji": El susto y el concepto de persona en el altiplano aymara". En: Spedding, Alison. *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz: ISEAT. pp. 185-217.

Flores Apaza, Policarpio
1999 *El hombre que volvió a nacer: Vida, saberes y reflexiones de un amawt'a de Tiwanaku*. La Paz: Plural.

Floristán, Casiano y Tamayo, Juan José
1993 *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Valladolid: Trotta.

Frías M., Víctor Hugo
2002 *Mistis y Mokochinches: Mercado, evangélicos y política local en Calcha*. La Paz: Mamahuaco.

Gose, Peter
2001 *Aguas mortíferas y cerros hambrientos*. La Paz: Mamahuaco.

Guamán Poma de Ayala, Felipe
1980 *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Vol. 1. México DF.: Siglo XXI.

Guerrero, Bernardo
1998 *A Dios rogando... Los pentecostales en la sociedad aymara del Norte Grande de Chile*. Ámsterdam: VU University Press.

Huanca, Tomás
1989 *El Yatiri en la comunidad aymara*. La Paz: CADA.

Intipampa, Carlos
1991 *Opresión y aculturación: La evangelización de los aymaras*. La Paz: CEPITA/Hisbol/ISETRA.

Irarrázaval Diego
1992 *Tradición y porvenir andino*. Lima: IDEA/TAREA.
1998 *Trenzado de religiones: Una aproximación a las vivencias y al diálogo interreligioso en una iglesia local*. Lima: IDEA.
2000 *Inculturación: Amanecer eclesial en América Latina*. Quito: Abya Yala.

Kessel, Juan van
1989 *La Iglesia católica entre los aymaras*. Santiago: Rehue.
Kessel, Juan van y Guerrero, Bernardo
1987 *"Sanidad y salvación" en el Altiplano chileno: Del yatiri al pastor*. Iquique: CIRN.
Kessel, Juan van y Condori, Dionisio
1992 *Criar la vida: Trabajo y tecnología en el mundo andino*. Santiago de Chile: Vivarium.
Crandon-Malamud, Libett
1991 *From the fat of our souls: Social change, political process and medical pluralism in Bolivia*. Berkeley: University of California Press.
Lazo Q., *Efraín*
1999 *Yatiri*. Cochabamba: Verbo Divino.
Llanque, Chana Domingo
1990 *La cultura Aymara*. Lima: IDEA/TAREA.
1995 *Ritos y espiritualidad Aymara*. La Paz: ASETT/IDEA/CTP.
Mamani, Vicenta
2000 *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*. La Paz: Misión de Basilea y Fundación SHI.
Molinie Fioravanti, Antoinette
1991 "Sebo bueno, indio muerto: La estructura de una creencia andina". En: *Bulletin de l'IFEA* 201. Lima. 79-92.
Marzal, Manuel, Albó, Xavier y Melià, Bartolomeu
1992 *Rostros indios de Dios*. La Paz: CIPCA/Hisbol/UCB.
Monast, Santiago
1972 *Los indios aimaraes: ¿Evangelizados o solamente bautizados?* Buenos Aires: Lohle.
Montes A., Manuel
1996 *Y la palabra de Dios se hizo Indio*. Quito: Abya Yala.
Morales, Moisés
2002 *Denominaciones cristianas no católicas en Bolivia: Una aproximación tipológica desde las divisiones del cristianismo del siglo XVI*. La Paz: CEB/ Secretariado de diálogo.
Prado, Amalia
1997 *Dios es evangelista ¿no?: Un estudio comunicacional entre collas evangélicos en tierra de cambas*. La Paz: Plural.
Ramos, Humberto
1996 *Hacia una teología aymara: Desde la identidad cultural y la vida cotidiana*. La Paz: CTP/CMI.
Regalsky, Pablo
2003 *Etnicidad y clase. El Estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio*. La Paz: CEIDIS/CESU/UMSS/CENDA/ Plural.

Rivière, Gilles
1995 "Caminos de los muertos, caminos de los vivos: Las figuras del Chamanismo en las comunidades aymaras del altiplano boliviano". En: *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*. Octubre. N° 10. Madrid. pp. 109-132.
2004 "El pentecostalismo en la sociedad aymara del Altiplano". En: Spedding, Alison (comp.). *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz: ISEAT. pp. 259-294.
Rösing, Ina
1990 *Rayo: Amenaza y vocación, creencia y ritual en los Andes Bolivianos*. Munich: UKAS.
Sarmiento Tupayupanqui, Nicanor
2000 *Caminos de la Teología India*. Cochabamba: Verbo Divino.
Spedding, Alison
1996 "Morir en Yungas". En: *Revista del Museo de etnografía y folklore* 7/8. La Paz: MUSEF. pp. 75-146.
2004 Introducción a la sociología de la religión en el contexto andino (2004). En: *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz: ISEAT-Plural. 11-71.
Sepúlveda, Juan
1997 The *Andean highlands. An encounter with two forms of Christianity*. Ginebra: WCC publications.
Suess, Paulo
1995 *Evangelizar desde los proyectos de los otros*. Quito: Abya Yala.
Ströbele, Juliana
1989 *Indios de Piel blanca: Evangelistas fundamentalistas en Chuquiyawu*. La Paz: Hisbol.
Tancara Ch., Juan Jacobo
2005 *Teología Pentecostal: Propuesta desde las comunidades pentecostales de El Alto*. La Paz: Palabra comprometida.
Valderrama Fernández, Ricardo y Escalante Gutiérrez, Carmen
1977 *Gregorio Condori Mamani: Autobiografía*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos.
Valencia, P. Narciso
1998 *La Pachamama: Revelación del Dios creador*. [Colección 'Iglesia, pueblos y culturas' N° 52-53]. Quito: Abya Yala.
Westhelle, Vitor
2000 *Voces de protesta en América Latina*. México: LSTC.

B. El marco epistemológico y metodología de la Teología Andina

Heydi Galarza

La 'Teología Andina' como realidad y proyecto

Una deconstrucción intercultural

Josef Estermann

Resumen

El presente trabajo hace un análisis conceptual y metodológico de la realidad y del proyecto de una 'teología andina', desde la perspectiva intercultural. Hace hincapié en la carga occidental y grecorromana del concreto dominante de 'teología' y aboga por una 'hermenéutica diatópica' para la elaboración de una teología genuinamente andina. Plantea algunos campos importantes donde este proceso hermenéutico tendrá mayor impacto.

El surgimiento de teologías indígenas y contextuales, a partir de la década de los ochenta del siglo pasado, ha planteado una serie de cuestiones metodológicas y epistemológicas muy difíciles a resolver. Si bien es cierto que la Teología de la Liberación latinoamericana ha planteado por primera vez de manera explícita el papel trascendental del contexto para el quehacer teológico, han sido las teologías indígenas emergentes del tronco liberacionista las que han planteado con insistencia la tarea de una 'deconstrucción' paradigmática, epistemológica e intercultural de la empresa teológica, ante todo referente a la teología cristiana (sea de cuño católico o protestante).[1]

[1] La contextualización de teologías no-cristianas es prácticamente ausente, con pocas excepciones en el mundo judío e islámico. Podría tener que ver con el hecho de que el cristianismo es una religión extremadamente 'contextual', por su carácter histórico-contingente de la Encarnación.

1. 'Teología': ¿un concepto occidental?

Como es sabido, el concepto 'teología' surge en los primeros siglos de nuestra era en el mundo cultural grecorromano, como repuesta de la creciente comunidad cristiana a los desafíos planteados por la filosofía helenística[2] de la época y el acecho por la religión oficial del imperio romano. Eso no quiere decir que antes de ese tiempo no hubo 'teología' o que no había personas que se dedicaran a la reflexión de su fe y práctica religiosa. La Biblia Hebrea y el Segundo Testamento[3] están llenos de reflexiones 'teológicas', aunque no se las manifiesta expresamente como tales. Incluso la filosofía griega clásica incluía en sus obras una 'teología', más que las teogonías de los literatos y mitógrafos presocráticos (Homero, Hesíodo).

Sin embargo, la nueva religión –que en un inicio era simplemente una 'secta judía'– requería de un instrumento para 'defender' su posición de fe, frente a tres posiciones muy poderosas: por un lado, la ortodoxia judía (sobre todo en la escuela de los fariseos y el judaísmo helenístico[4]), por otro lado, la religión oficial del Imperio Romano (con el politeísmo heredado del panteón griego y la divinización del Emperador), y finalmente la filosofía helenística

2 El helenismo o período helenístico comprende la época histórica entre la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) y la de Cleopatra y Marco Antonio tras su derrota en la batalla de Accio (30 a.C.). El rico legado helenístico, sin embargo, trasciende estos límites temporales para dejar su fuerte impronta en el mundo romano. Y con la fusión de estas dos grandes corrientes surge lo que se conoce como cultura clásica, fundamento de la civilización occidental.

3 La terminología cristiana clásica de 'Antiguo Testamento' (AT) y 'Nuevo Testamento' (NT) es sumamente discriminatoria con respecto al mundo judío. Por lo tanto, se suele hablar del 'Primer Testamento' (PT) o la 'Biblia Hebrea' y del 'Segundo Testamento' (ST).

4 A principios del siglo I a.C. tiene lugar la diáspora helenística, vale decir, la dispersión del pueblo judío a través del mundo alejandrino. A partir de entonces, muchos de los judíos comenzaron a usar el griego para entenderse entre ellos y también en las sinagogas. De este modo, comenzó a hacerse distinción entre los 'judíos helenísticos' (o helenizados) y los 'hebreos' (o judaizantes), que fueron aquellos que se opusieron y resistieron a la influencia griega. Es así como el término 'helenístico' pasó a designar a grupos humanos que, aunque no tuvieran sangre griega, seguían y adoptaban la cultura y la lengua griegas. De entre los judíos helenizados más destacados, se puede mencionar al filósofo Filón de Alejandría y al historiador Flavio Josefo, pero también a San Pablo.

vigente, tanto en las provincias (tal como Palestina) como en los centros culturales (sobre todo en la forma de un (neo-)platonismo vulgar).

La teología cristiana surgió entonces como 'apología', defensa racional de la fe y de la nueva religión. El paradigma conceptual y epistemológico correspondiente no era la mística judía, ni el comentario talmúdico, sino la filosofía grecorromana, en la forma vigente del helenismo de aquella época. Es importante resaltar este hecho: que la 'teología' como esfuerzo apologético tiene desde el inicio –incluso se lo puede rastrear hasta en las mismas cartas de San Pablo– una fuerte carga helénica, en especial platónica.[5]

Tanto el concepto de *logos* como el de *theos* tenían un lugar trascendental en el platonismo medio (130 a.C. - 200 d.C.) de los primeros siglos de nuestra era. La concepción de 'Dios' (*theos*) en los primeros Padres de la Iglesia no se refería al entorno cultural semita de los sinópticos, a la acepción judía de Dios como '*Jhwh*', '*Elohim*' o '*Abba*', sino a un nombre genérico y abstracto, común entre los platónicos de la época. La referencia principal es la idea platónica, el *eidos* de lo divino, el arquetipo del *demiourgos* de Platón, pero también a la Primera Causa de Aristóteles.[6]

Después de la primera inculturación –cuyo prototipo era la Encarnación– del *Logos* en la cultura semita oriental, la inculturación teológica decisiva tuvo lugar en la cultura grecorromana, con todas las consecuencias posteriores para la formulación de la incipiente teología. De este modo, unos conceptos totalmente ajenos a las culturas bíblicas entraron al vocabulario teológico cristiano y empezaron a ocupar un lugar importantísimo en la formulación del dogma (sobre todo en los Concilios Ecuménicos de Nicea y Calcedonia).

5 San Pablo parte –en su marco filosófico conceptual– de un helenismo judío en el que había una posición que enfatizaba el dualismo antropológico y metafísico (entre carne y espíritu, mundo y Dios), como también la explicación de la Encarnación en términos del *logos* enajenado.

6 Debido a la suerte de las obras aristotélicas que recién fueron editadas en el siglo I a.C. y la poca acogida por los 'judíos helenísticos', Aristóteles no impactó prácticamente en nada la elaboración de la teología cristiana de los primeros siglos. Una de las razones también era que Estratón, el representante más destacado de la Escuela Peripatética, defendió una suerte de ateísmo. Recién en la Edad Media, Aristóteles fue redescubierto –a través de Persia y los árabes– y aplicado para fines teológicos. La época patrística (siglos I - VII d.C. estaba bajo el influjo del (neo)platonismo y las escuelas estoicas.

Para mencionar sólo –a manera de ejemplos– los conceptos de 'persona', 'trascendencia', 'absoluteza', 'esencia', 'naturaleza', 'ser' o 'nada' (en la combinación *creatio ex nihilo*).[7]

Esta primera inculturación teológica ha sido una verdadera contextualización del mensaje bíblico en la cultura dominante del Imperio Romano y el pensamiento concomitante de un helenismo platonizante. Sin embargo, lo que ha sido parte del contexto, se convirtió muy rápidamente en el texto mismo, es decir: empezó a formar parte de la fe y de su expresión dogmática en el *symbolón*. El resultado de los grandes debates dogmáticos de los siglos IV y V ha sido una 'helenización' radical de la nueva fe cristiana, y una 'romanización' de su expresión eclesial y jurídica.

Lo problemático no es este proceso de 'inculturación' y 'contextualización' temprano (porque es algo natural), sino la petrificación y absolutización del contexto mismo, en la fórmula del *symbolon* (credo) de Nicea (325 d.C.). Lo que ha sido un proceso contingente y culturalmente relativo, se convirtió –bajo la dominación política de Roma y Constantinopla– muy rápidamente en contenido necesario, absoluto y culturalmente trascendente de la fe cristiana. Desde entonces, los conceptos (grecorromanos) de 'persona', 'trascendencia'; 'esencia' y 'naturaleza' venían a formar parte de la fe cristiana misma y de su reflexión en la teología.

En el transcurso de los siglos, prácticamente no hubo una re-inculturación o re-contextualización de este contenido ya inculturado helénica y romanamente, con la excepción del proceso de la 'aristotelización' de la teología cristiana en la Edad Media. El mundo grecorromano y sus culturas se convirtieron, mediante la labor teológica, en parte de la misma fe cristiana. Esto se plasma de manera ejemplar en la convicción (hasta hoy día vigente) de que las concepciones de un 'ultramundo' o de la 'separación de cuerpo y alma', de la 'inmortalidad natural del alma' o de la negatividad primordial de la sexualidad formaran parte del mismo núcleo del *credo* cristiano. La filosofía y las culturas grecorromanas han penetrado el mensaje bíblico de tal manera, que ya vienen formando parte de éste[8].

Incluso la Reforma, que intentó 'exculturar' el mensaje evangélico de los residuos de la filosofía antigua 'pagana', sucumbió ante el dominio del paradigma vigente; concepciones como 'predestinación' o el fuerte dualismo metafísico ('mundo' *versus* 'Dios') y antropológico ('carne' versus 'espíritu') no son ni bíblicas ni evangélicas, sino de raigambre platónico-paulina. El tan odiado escolasticismo en la teología fue reproducido a otro nivel, en un exclusivismo y occidentalismo aun mayor del que propuso la Escolástica y el Renacimiento. La Reforma –*nolens volens*– llega a un individualismo teológico (el yo *coram Deo*) y una concepción determinista de Dios (doble predestinación), a la profundización de la trascendencia absoluta y radical de lo divino y a un escapismo escatológico mucho mayor del que plantearon los neoplatónicos más radicales.[9]

Parece entonces que la 'teología cristiana' (al igual que la filosofía occidental) tiene el estigma imborrable de haberse casado con el pensamiento helénico-occidental, un matrimonio que no conoce divorcio ni separación hasta hoy día. Incluso cuando la teología y filosofía europeas –que fueron consideradas como 'la' teología y 'la' filo-

7 Es bien conocida la polémica en el Concilio de Nicea (325) sobre una letra de la fórmula griega cristológica: entre *homoousios* ('consustancial') y *homoiousios* ('parecido'). O la aceptación o el rechazo del *filioque*, referente al Espíritu Santo, en el Concilio de Calcedonia (451) que iba a ser más tarde un motivo para el cisma entre la Iglesia latina y la Iglesia ortodoxa.

8 El 'matrimonio conceptual' entre el semitismo bíblico y el helenismo filosófico ha dado muchos frutos, tanto para la civilización occidental como para la teología cristiana. Ha sido uno de los 'sincretismos' intelectuales más destacados de la humanidad, con la consecuencia de formar la base paradigmática de la modernidad occidental y de las modernidades 'exportadas' al mundo colonizado. Sin embargo, siempre había personas que advirtieron de las 'inconsistencias' fundamentales entre el espíritu semítico de la Biblia y la sabiduría helenística de los filósofos clásicos (ante todo Platón y Aristóteles). En 1277 hubo una condenación por el obispo de París de unas 270 sentencias (entre otras cuatro de Santo Tomás), que tenían que ver con la herencia platónica-aristotélica y árabe (musulmán), sobre todo en la forma del 'averroísmo latino'. Véase: Lovejoy, Arthur O. (1936). *The Great Chain of Being: A History of an Idea* [*La Gran Cadena del Ser*. 1983]. Londres: Harvard University Press; Barcelona: Icaria.

9 Hay que diferenciar ciertamente entre varias corrientes de la Reforma. El punto de referencia no-bíblico de la gran mayoría de los teólogos reformistas ha sido sin duda San Agustín, que estaba bajo la influencia decisiva del maniqueísmo y neoplatonismo. Calvino introdujo el determinismo teológico (doble predestinación) y el necesarianismo metafísico (todo lo creado existe necesariamente) a la teología protestante, y tanto Lutero como Zuinglio enfatizaron al individuo solitario y aislado en su condición de pecador y abandonado ante la desmerecida gracia divina.

sofía por excelencia– se veían ante la tarea de inculturarse nuevamente en culturas no-occidentales (la china, la hindú, las de *Abya Yala*[10], etc.), no se despojaron de su vestimenta grecorromana, sino se pusieron otro barniz más o menos contextual. La campaña de la 'extirpación de idolatrías' en América Latina, y de manera especial en la región andina, no era solamente una maniobra de la Iglesia católica para imponer la fe cristiana a un pueblo considerado 'pagano', sino también la correa de transmisión para hacer valer la teología occidental de vertiente escolástico-renacentista. El exclusivismo teológico no toleraba otra forma cultural de expresar la fe, salvo la europea-occidental, con una fuerte dosis de filosofía platónica y aristotélica. Lo mismo ocurrió en el siglo XVIII en China, donde los intentos de los jesuitas de re-inculturar la teología occidental fracasaron ante la negativa del Vaticano de admitir el culto a los ancestros (la famosa 'disputa de los ritos'), y así se cerraron en 1717 las puertas del Imperio del Medio para la fe cristiana, hasta en nuestros días.

La occidentalidad de la teología cristiana (católica como protestante) ciertamente ha sufrido cuestionamientos y modificaciones, a lo largo de la historia, pero no fue nunca sometida a una 'deconstrucción' sistemática y radical, tal como ocurre por las recientes teologías indígenas y las teologías de la pluralidad religiosa. Nombres como Bartolomé de las Casas o Mateo Ricci, movimientos como las reducciones jesuíticas o las iglesias africanas independientes nos hacen recordar las 'fisuras' en el tejido dogmático de las teologías occidentales, pero tampoco sabían llevar a cabo una 'revolución paradigmática' en la teología.

Aun la Teología de la Liberación latinoamericana clásica y las demás teologías liberacionistas en África y Asia, no podían desprenderse por completo del ropaje cultural occidental y grecorromano, a pesar de la 'revolución' metodológica de invertir el orden entre teoría y praxis.[11] Es verdad que lograron revertir una tendencia 'ultramundista' y 'dualista' heredada de la filosofía griega y pudieron plantear nuevamente la integridad del gran proyecto del Reino; sin embargo, no lograron aún superar el androcentrismo y etnocentrismo teológicos inmanentes en las concepciones más importantes de sus teologías.

Para el Vaticano, en el momento existen dos grandes 'amenazas' teológicas: la 'teología india' de América Latina, y la 'teología de la India' que aboga por un inclusivismo teológico de las religiones. Se podría agregar ciertamente una 'teología sensible a las perspectivas de género', si no fuera que la 'teología feminista' queda prácticamente domesticada por los mismos jerarcas, a menos que se plantee nuevamente como una deconstrucción teológica del androcentrismo. Estas teologías 'heterodoxas' no cuestionan el *depositum fidei* como tal, es decir: el núcleo del mensaje cristiano, tal como el Reino, la encarnación de lo divino (que para oídos grecorromanos es un escándalo), la opción por las y los necesitados/as y la dignidad intrínseca del ser humano, sino el ropaje cultural occidental.

2. El caso de la teología andina

Lo que se suele llamar 'teología andina' no es una teología del genitivo (tal como la 'teología de la gracia', la 'teología del Reino', etc.), sino una 'teología adjetiva'. Sin embargo, en su descripción adjetiva ("andina") no se refiere a un contenido, un objeto material (tal como la 'teología escatológica' o la 'teología pneumatológica', etc.), sino al contexto de su teologizar. Existen muchas descripciones 'contextuales' de la teología, desde las denominacionales ('teología pentecostal', 'teología luterana', etc.), las epocales ('teología medieval', 'teología patrística', etc.), las geográficas ('teología alemana', 'teología asiática' etc.), hasta las socio-políticas ('teología liberacionista', 'teología feminista', etc.).

El caso de la 'teología andina' se inserta en una serie de contextualizaciones socio-culturales y étnicas del quehacer teológico que han tomado cuerpo en los últimos treinta años, tanto en América Latina, como en África y Asia.[12] No es solamente el fruto de una

[10] *Abya Yala* es la expresión indígena para el continente latinoamericano; el término viene de la cultura kuna de Panamá y significa 'tierra fértil y abundante'. El nombre 'América' se debe –como es sabido– al capricho del navegante italiano Amerigo Vespucci, de eternizarse.

[11] Véase: Estermann, Josef (1994). "Die Armen haben Namen und Gesichter: Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der Befreiungstheologie". En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Immensee) vol. 50, N° 4. 307-320.

[12] Para una síntesis de las teologías contextuales en América Latina, África, Asia y Oceanía, véase: Estermann, Josef (2003). "Like a Rainbow or a Bunch of Flowers: Contextual theologies in a globalized world". En: *Pacific Journal of Theology. Series II* (Suva). N° 30. 4-33.

creciente toma de conciencia de los pueblos indígenas y sus cosmovisiones, sino también de una labor en el campo de la reflexión intercultural. La articulación de fe y cultura, de teología y códigos étnicos, esta conciencia de la 'culturalidad' de cada expresión de fe y reflexión teológica de la misma, es uno de los padrinos que estaban en la cuna de esta criatura llamada 'teología andina'.

Ella se inserta en un movimiento más amplio que se llama 'teologías indias', o sea: teologías indígenas del continente de Abya Yala. Este movimiento ya tiene una antigüedad de unos veinte años y viene promoviendo una teología de y desde los pueblos originarios del continente.[13] Aunque se puede discrepar con la etiqueta 'india' (que es el resultado de un error histórico), la intención está clara: la 'inculturación' (un término usado más en ambientes católicos) o 'contextualización' (más usado en ambientes evangélicos) del mensaje bíblico tiene que entenderse como 'indigenización', y esto en muchos casos llega a ser una suerte de diálogo interreligioso, porque lo 'indígena' no es sólo folklore y 'costumbre', sino también un universo religioso *sui generis*.

Lo 'andino' es ante todo un concepto geográfico y topológico, antes de ser una referencia cultural y étnica.[14] El adjetivo de la expresión 'teología andina' no se refiere a la 'teología hecha en los Andes' (porque en realidad se sigue produciendo en este ámbito geográfico mayoritariamente una teología no-andina), ni a una 'teología de lo andino', sino a una teología desde el contexto de lo andino, en fin: una suerte de teología contextual. Sólo que la contextualidad de este tipo de teología no sólo implica una cierta perspectiva respecto al sujeto, al método, al enfoque y a la institucionalidad de ella, sino un cambio de perspectiva íntegra.

Dejando de lado por el momento el caso de la llamada 'teología india india' (o mejor dicho: de la teología indígena pre-cristiana o no-cristiana)[15], la 'teología andina' se comprende como teología cris-

[13] Para una bibliografía bastante amplia, consulte: www.iseatbolivia.org/teologia andina/bibliografía de referencia (en especial 2.2 y 2.3).

[14] Para un debate más a fondo de lo 'andino', consulte: Estermann, Josef, Maidana, Freddy Luis et al. (2006). Lo andino: Una realidad que nos interpela. [Cuadernos de reflexión]. La Paz: ISEAT.

[15] El término 'teología india india' para una teología indígena no-cristiana fue acuñado en el Primer Encuentro Taller Latinoamericano en México en 1990 y retomado por Eleazar López. (Véase: López Hernández, Eleazar. (1996). 'Teologías Indias de hoy'. En: *Christus* N° 696. 34-40; consulte también: Girardi, Giulio (1998). *Desde su propia palabra: Los indígenas, sujetos de un pensamiento emergente*. Quito: Abya Yala.).

tiana, inspirada en el mensaje evangélico y los testimonios de fe resultantes de éste. Por lo tanto, de una u otra manera, se inserta en la larga historia de intentos teológicos de Occidente y teologías contextuales oriundas de otros continentes. Tal como fue la primera inculturación (que también era una suerte de 'indigenización') en los primeros siglos, la teología andina reivindica la 'reinculturación' de la fe cristiana en el contexto andino.

Sin embargo, no se trata de una simple 'transculturación' o 'adaptación', sino de un verdadero proceso de 'inter-transculturación'[16], es decir: de un proceso histórico y dinámico de diálogo vivo entre culturas, paradigmas y cosmovisiones. Lo 'andino' no es una entidad estática y museal, como tampoco es la fe cristiana y el mensaje bíblico. Se requiere de una 'hermenéutica diatópica'[17], una interpretación y traducción conceptual entre dos *topoi* culturales, religiosos e históricos. Teología andina no es teología europea en vestimenta andina, a la manera como a veces se 'andiniza' la liturgia católico-romana o metodista con un barniz 'andino' (colores, símbolos, idioma vernáculo, etc.). La teología andina es una teología indígena, construida no desde los parámetros europeos u occidentales, sino desde su propia cosmovisión y filosofía que no es la misma que fungía de madrina al bautizar la nueva teología cristiana a principios de nuestra era.

Por lo tanto, el desafío epistemológico y conceptual es inmenso. El incipiente proceso de la 'deshelenización' de la teología y filosofía, sobre todo en las ex–colonias europeas, es parte del proceso de la 'descolonización mental' de los pueblos indígenas. Una de las estrategias de los y las misioneros/as católicos/as y protestantes ha sido –y sigue siendo para muchos nuevos movimientos religiosos– la 'occidentalización' de las culturas autóctonas, mediante el sistema edu-

[16] La síntesis de transculturación (como proceso histórico) e interculturación (como proceso de intercambio) suele llamarse 'inter-transculturación' que refleja la complejidad de las relaciones entre pueblos, culturas, etnias y personas.

[17] La 'hermenéutica diatópica' (Panikkar) busca una comprensión de la alteridad mediante el diálogo intercultural entre dos 'lugares' (*topoi*) culturales, sin recurrir a un tercer punto de mediación (*tertium mediationis*). Véase: Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta. 46.

cativo, la imposición de un idioma occidental, la vestimenta y las instituciones (desde el matrimonio hasta la Constitución Política del Estado). Esta 'occidentalización' conlleva un proceso de alienación cultural y religiosa por un lado, y el establecimiento de una alianza o hasta identificación entre cristianismo y Occidente cuyos frutos podemos apreciar hoy día con mucha pena en el supuesto 'enfrentamiento de las civilizaciones' (*Clash of Civilizations)*, pero percibido como guerra de dos religiones (cristianismo e Islam).[18]

Muchas de las y muchos de los protagonistas de una 'teología andina' tenían que someterse a este proceso de 'occidentalización mental', y en prácticamente todos los seminarios teológicos (católicos y protestantes) en todo el mundo, se sigue practicando la 'circuncisión helénica'[19], es decir: una formación a la medida de los parámetros de la filosofía y teología occidentales. Para pastores y sacerdotes, teólogas y teólogos, la academicidad occidental (expresada en 'títulos' y 'disertaciones') sigue siendo el precio que hay que pagar para poder participar activamente en el quehacer teológico 'serio'.

Los retos para una 'teología andina' son entonces múltiples, desde la deconstrucción de conceptos hasta la indigenización de los currículos, desde el uso del idioma autóctono hasta la oralidad de las fuentes, desde la colectividad del sujeto hasta la 'desmasculinización' de los contenidos teológicos. Parece que las y los protagonistas de esta empresa no son aún conscientes de la envergadura y de la profundidad de lo que se suele llamar –a veces de manera demasiado ligera– 'indigenización' de la teología cristiana.

En el caso de la teología andina, no tenemos que ver solamente con una 'inculturación' o 'intertransculturación' de la fe y teología,

18 Para Samuel Huntington quien planteó la teoría del 'choque de las civilizaciones' (Huntington, Samuel (1997). *The Clash o Civilizations and the Remaking of the World Order* [*El choque de las civilizaciones*. 2000]. Nueva York: Touchstone; Buenos Aires: Paidos), anotó en un trabajo anterior: 'Hay conflicto en la línea de ruptura que separa la civilización occidental de la islámica desde hace 1.300 años', que 'podría hacerse más virulenta' y que en ambos lados 'se ve como un choque de civilizaciones' (En la revista *Foreign Affairs* de 1993).

19 Uso esta expresión para resaltar el hecho de que, después de haber abandonado la circuncisión hebraica en el concilio de Jerusalén (Hch 15: 5ss.), la Iglesia impone nuevamente una condición imprescindible (*conditio sine qua non)* para poder ser plenamente cristiana/o, que es la 'helenización' en un primer momento, y la 'occidentalización' intelectual y cultural posteriormente.

sino con una verdadera 'inreligionización'[20] de las mismas. Aunque la gran mayoría de las andinas y los andinos se autodeclara –sin hesitación ninguna– como 'cristianas/os', la teología andina se ve ante el reto de un verdadero diálogo entre sistemas religiosos diferentes, un diálogo interreligioso que ciertamente tiene otros matices que en Asia o África.[21] La 'indigenización' de la Virgen María en la *Pachamama* y la 'andinización' de la Virgen María en la *Pachamama* representan mucho más que una simple transposición o yuxtaposición; son el fruto de una simbiosis creativa y a la vez crítica entre dos universos religiosos, en los que convergen los 'lugares' (*topoi*) de la Virgen María y de la *Pachamama*.[22]

Hay promotores/as de una 'teología andina autóctona' (a la manera de la 'teología india india') que conciben el proceso de 'desoccidentalización' como el de 'desevangelización' o incluso de 'descristianización'.[23] Una de las características de la sabiduría y cosmovisión andina es la inclusividad; todo tipo de dicotomías y exclusividades ("o bien el uno o bien el otro") les es ajeno. Por lo tanto, el proceso de 'deshelenización' y 'desoccidentalización' nunca es un proceso de exclusión, sino de un diálogo intercultural crítico y constructivo. Lo 'occidental' no es la suma de todos los males, al modo de como ha sido y sigue siendo juzgado lo 'andino' por los extirpadores de la idolatría. La satanización de una cultura o religión no pertenece a los parámetros del universo cultural y religioso andino, sino refleja un grado de intelectualidad enajenada e ideologizada, sea por parte de los

20 El término proviene de Asia, en especial de la teología del pluralismo religioso hindú. La creciente conciencia en América Latina del pluralismo religioso justifica adaptar el concepto para este continente.

21 Las religiones autóctonas de Abya Yala tienen una afinidad mucho mayor a la religión cristiana (en especial la católica) que las religiones politeístas y ateístas de Asia que tienen, además, una estructura mucho más nítida y una antigüedad mayor.

22 Lo mismo se podría decir de Jesucristo (*Apu Taytayku)* y los *Apus/Achachilas*, del Rayo *(Illapa)* y Santiago, y otras muchas convergencias. Véase: Vertovec, Steven (1998). "Ethnic distance and religious convergence: Shango, Spiritual Baptists, and Kali Mai traditions in Trinidad". En: *Social Compass* (Londres) 45 (N° 2). 247-263; Estermann, Josef (2003). 'Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino'. En: *chakana* vol. 1, N° 1. 69-83.

23 En el mundo aimara, se los conoce bajo el nombre de 'pachamamismo'; su equivalente socio-político es el 'indianismo' o 'inkaísmo'. Respecto a la dicción "aimara", véase nota 36.

llamados 'pachamámicos' o 'indianistas', sea por parte de ciertas iglesias fundamentalistas occidentocéntricas o norteamericanocéntricas.[24]

El problema de la 'deconstrucción' andina de la teología consiste en la simultaneidad de dos procesos dialécticos y críticos: la 'exculturación' de la teología dominante en nuestras casas de estudio, iglesias y comunidades, es decir: el proceso de 'deshelenización' de conceptos, contenidos, ministerios, instituciones, currículos, métodos, terminología etc., por un lado, y la construcción de una teología indígena propia, desde los parámetros intrínsecos a las culturas y cosmovisiones andinas, por otra parte. El proceso decompositor va de la mano del proceso constructivo, y esto en una articulación dialéctica crítica que es el mismo desafío de cualquier diálogo intercultural verdadero.[25]

Una teología andina seria y auténtica tiene que entenderse entonces como el proceso y fruto de un diálogo intercultural que implica mucho más que costumbres, rituales, idiomas y terminología (es relativamente fácil reemplazar la palabra española "Dios" por *Apu* o *Achachila*). Se trata más bien de un proceso en que se contextualiza todo código cultural de lo religioso, provenga de Occidente o de los Andes; eso quiere decir que una teología andina (o cualquier teología contextual) es al mismo tiempo un cuestionamiento de la supuesta universalidad de la teología occidental dominante (que justamente por este mismo hecho se revela como 'dominante').

En otras palabras: cada teología indígena o contextual cuestiona la universalidad de una cierta teología (descontextualizada, supra-

[24] Mientras que la Iglesia católica y las iglesias protestantes históricas (metodista, luterana, bautista, anglicana) se han abierto paulatinamente a una 'andinización' de sus prácticas y teología, los nuevos movimientos religiosos (NMR) que mayoritariamente tienen sus raíces en Estados Unidos, mantienen una posición dura e irreconciliable frente a lo 'andino', pero al mismo tiempo una actitud muy abierta a la civilización y cultura occidentales, desde la vestimenta hasta las formas de evangelización.

[25] El concepto de 'deconstrucción' proviene del posestructuralismo y la filosofía posmoderna occidentales. Lo adapto a la filosofía y teología intercultural, en el sentido de la doble estrategia de cada diálogo intercultural: crítica de los monoculturalismos y centrismos culturales, por un lado, y la construcción de un *inter* como base para una universalidad sintética, resultado de múltiples diálogos o 'polílogos'. Acerca del debate entre posmodernidad y filosofía intercultural, véase: Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT. 28-50.

cultural y absoluta), tenga o no una historia larga y un apoyo institucional fuerte. En el 'espejo' de una teología andina, la teología académica dominante se revela como cultural e históricamente 'particular', es decir: como 'teología occidental' o 'teología europea' etc.

Este proceso llevará entonces a la 'liberación de la teología'[26] de su autodeclarada globalidad y universalidad, de su reivindicación supra-temporal y supra-cultural, de su supuesta absoluteza y, por lo tanto, de su idolatrización como un sustituto de lo Absoluto mismo. Y esta 'liberación de la teología' hace hincapié en la contextualidad implícita, pero negada, de la teología cristiana considerada 'clásica' por algunos, o 'canónica' por otros: contiene una fuerte carga 'cultural' y 'civilizatoria' de Occidente, en especial de las filosofías griegas y el derecho romano.

3. Algunos campos de 'deconstrucción intercultural'

A manera de diseñar la tarea por delante que tiene una teología andina seria, voy a mencionar brevemente algunos campos que requieren de una 'deconstrucción intercultural', es decir: un proceso crítico de descomposición y reconstrucción, a través de una 'hermenéutica diatópica' entre las dos principales culturas involucradas, la occidental (dominante) y la andina.[27]

3.1. Teísmo *versus* panenteísmo o animismo

Las teologías cristiana y judía surgieron prácticamente como instrumento para defender la 'personalidad' y unicidad de Dios, frente al panteón griego y romano, al politeísmo de Medio Oriente, al animismo céltico y germánico, y más tarde a los supuestos 'paganismos' del Nuevo Mundo. La concepción teísta de las religiones monoteístas

[26] Presto aquí esta expresión de Juan Luis Segundo (*Liberación de la teología*. Buenos Aires [1975]; Maryknoll N.Y.: Orbis Books [1976]).

[27] Soy consciente de que no se puede hablar de una 'cultura occidental' homogénea, ni de una 'cultura andina' única. Al entablar un diálogo intercultural en teología o filosofía, necesariamente hay que tomar 'tipos ideales' (*Idealtypen*) como puntos de referencia. Hablando de una 'cultura occidental dominante', me doy cuenta de que en la historia de la teología y filosofía occidentales, existen muchas sub-culturas heterodoxas y disidentes.

de lo 'divino' ha sido considerada en varias ocasiones como una de las causas para su exclusivismo y la propensión virtual y real a la violencia interreligiosa, a fin de defender esta condición exclusiva.[28]

Muchas de las concepciones teológicas que sostienen al teísmo cristiano (no hablamos en esta ocasión del teísmo judío ni del teísmo musulmán) no son genuinamente bíblicas, sino que provienen de una reflexión teológica posterior, sobre la base de la filosofía helenística coetánea. La 'personalidad' de Dios, por ejemplo, surge como contra-concepción al *fatum* ciego griego, a la abstracción de 'fuerzas y poderes' sobrenaturales, a la sacralización y divinización del mundo y de imperios políticos (en especial el Imperio Romano). En este sentido, el teísmo judeo-cristiano venía desarrollándose como crítica de las religiones y teologías políticas de la época que pretendieron reivindicar lo divino para fines de poder y de opresión de los seres humanos.

La 'trascendencia' absoluta de Dios –una concepción poco bíblica– resultaba ser un arma poderosa contra los intentos 'paganos' de sacralizar el mundo creado y de establecer 'teocracias' políticas. El teísmo teológico de los primeros siglos fomentaba *–nolens volens–* la secularización radical, la 'desmitificación' del mundo (Rodolfo Bultmann), la 'profanización' de la naturaleza y del campo sociopolítico, y al final inclusive la instrumentalización del ser humano. El teísmo cristiano se desarrollaba paralelamente con un fuerte dualismo teológico y antropológico; el abismo entre Dios y el mundo, entre espíritu y materia, entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo mundano se iba agravando cada vez más.

Sin embargo, no se trata de una concepción genuinamente bíblica semita, sino de una concepción surgida del impacto de la filosofía (neo-)platónica y estoica sobre la nueva fe y teología. El Reino de Dios fue interpretado a la manera del 'cielo de las ideas' platónico, la salvación como iluminación y escape gnósticos, la encarnación como 'racionalización' (en el sentido del *logos* estoico y neoplatónico) del mundo, y el compromiso evangélico como 'espiritualización' del ser humano. Se produjo una interiorización de la fe, una espiritualización de la acción, y una desmundialización de la salvación (el 'trasmundo'

[28] Cf. Perumalil, Augustine (2004). 'Does religion promote violence?'. En: *Satya Nilayam: Chennai Journal for Intercultural Philosophy*. N° 6. 102-127; ['¿Induce la religión a la violencia?'.Traducción al español por María Anabel Cañón. En: Polylog N° 5 (2004)].

platónico-cristiano), muy al contrario de la corporalidad, materialidad, politicidad y terrenalidad del proyecto del Reino promovido y practicado por Jesús de Nazaret.

Una teología andina no es teísta (monoteísta o politeísta), sino panenteísta[29] o animista. Hay que advertir desde un principio que todas estas categorías (teísmo, animismo, panteísmo, panenteísmo, deísmo) son el resultado de una cierta racionalidad 'clasificatoria' dominante en Occidente que resulta ser excluyente en su afán de encasillar fenómenos desconocidos. El llamado 'animismo andino' no concuerda con los parámetros de las ciencias de la religión, ni con las concepciones teológicas clásicas sobre lo que se entiende bajo esta etiqueta. Por lo tanto, no hay pocos teólogos (pero de hecho menos teólogas) que cuestionan la empresa de la 'teología andina' como un proceso de 'repaganización', desde sectores de la derecha católica (incluso la Congregación vaticana para la Doctrina de la Fe) hasta círculos evangélicos y pentecostales fundamentalistas.

La 'deconstrucción' intercultural del teísmo cristiano occidental lleva a una revalorización de concepciones andinas incluyentes que no parten de un abismo (*khorismos*) entre lo divino y lo humano, entre lo sagrado y lo profano, entre cielo y tierra, sino que conciben lo divino como parte de *pacha*[30], de la realidad y sus múltiples relaciones. Habrá que ver si tal postura puede llamarse 'animista' o 'panenteísta', pero la respuesta dependerá siempre de un proceso bastante complejo de una hermenéutica diatópica. Me inclino a la concepción de un 'panenteísmo' en el sentido de que lo divino forma parte de la realidad misma y está presente en todos sus aspectos, como garante y fuerza ordenadora del orden cósmico y sus articulaciones (*chakanas*).

[29] No resulta fácil conceptuar la idea andina de 'Dios' en categorías occidentales. Ciertamente no se trata de un deísmo porque la inmanencia divina es un supuesto indudable en los Andes. Pero es muy discutible si se trata de un teísmo en el sentido de la afirmación de la 'personalidad' de Dios; el concepto occidental de 'persona' no se ha enraizado profundamente en el pensamiento andino, ni en la antropología, ni en la teología. Tampoco se trata de un panteísmo expreso que invalidaría el principio de la polaridad complementaria. Así que la concepción de un panenteísmo (todo está en Dios) que fue sostenida por ejemplo por San Agustín, Juan Escoto Erígena y la mística cristiana, se acerca más a la idea andina de 'Dios'.

[30] Para mayores informaciones acerca del concepto andino de *pacha*, consulte: Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT. 155-158.

3.2. Cosmocentrismo *versus* cristocentrismo

Las diferentes teologías del pluralismo religioso –sobre todo en Asia y América Latina– se han topado con el problema de la exclusividad del camino de la salvación en y por la figura de Jesucristo. La dogmática cristológica se ha convertido en obstáculo insuperable en los múltiples diálogos interreligiosos emprendidos en las últimas décadas. Es una de las razones por las que tanto la 'teología de la India' como la 'teología india' están en las miras de los guardianes de la ortodoxia del Vaticano[31], pero también de teologías protestantes de diferente índole. Hay propuestas teológicas alternativas al exclusivismo cristológico que se plasman en la sentencia: 'si Cristo es el problema, Jesús es la solución'.

El dogma cristológico de Nicea (325) y Calcedonia (451) refleja una terminología y una cultura dominantemente helénicas; las concepciones de 'naturaleza' *(ousía)*, de 'consustancialidad' *(homoousion to patri)*, 'unión hipostática' *(hypohisteme)*, 'persona' *(prosopon)*, 'sustancia' *(hypóstasis)* e 'individuo' *(ousía proté; substantia individua)* no son bíblicas ni pertenecientes al mundo cultural semita. Reflejan una ontoteología griega que se refiere a una metafísica de la 'sustancialidad' e 'individualidad', más que a una teología de la relación y del amor.

Existen también cristologías (más en las iglesias ortodoxas que en las latinas y reformadas) que enfatizan el carácter cósmico de Cristo como *pantokrator* (Gobernador del Universo), como *logos* preexistente, como '*Alpha* y *Omega*', es decir: como 'todo en todo' o sustento de la relacionalidad cósmica última. Para la teología andina, tal vez no sea la cristología 'desde abajo', el recurso al Jesús histórico, la salida del exclusivismo cristológico en el diálogo interreligioso, sino una cristología cósmica (semejante a la índica o hindú del Cristo cosmotántrico) que insiste en el lugar *(topos)* específico de Cristo como *chakana* entre lo de 'arriba' y lo de 'aquí', entre lo divino y lo humano.[32]

[31] Uno de los ejemplos más célebres es el proceso de amonestación y la prohibición posterior de publicar y enseñar de Jacques Dupuis s.j., eminente estudioso de la India y profesor en la Universidad Gregoriana, por la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida en ese entonces por Joseph Ratzinger. También la 'teología india' de América Latina ha sido observada en varias ocasiones, con unos interrogatorios a los representantes más destacados de esta corriente, por una delegación del Vaticano.

[32] Referente al concepto de *chakana* como *theologoumenon* andino, consulte: Estermann, Josef (2003). 'Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino'. En: *chakana* vol. 1, N° 1. 69-83; ídem (1995). 'Teología en el Pensamiento Andino'. En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras, Serie 2* (Puno-Perú), Nrs. 49-50-51. 31-60.

El 'Cristo cósmico' andino, sin embargo, no es el *pantokrator* de la ortodoxia oriental, ni el *verbum* o *logos* preexistente. Se acerca más a las divinidades de los cerros (*apu*; *achachila*) y de las transiciones entre *alax/hanaq* y *aka/kay pacha* (rayos, arco iris, nubes). Se trata de la *chakana* universal que garantiza el equilibrio y la armonía cósmicos, y la inclusividad de lo divino y humano favorece este lugar y esta función.

Una deconstrucción cristológica intercultural no sólo tiene como tarea la deshelenización en la formulación clásica del dogma cristológico, sino también una andinización de la cristología a partir de las 'cristofanías' y los principios de la filosofía andina. En vez de subrayar las características de 'personalidad', 'naturaleza' y 'divinidad', habrá que resaltar los aspectos de 'relacionalidad', 'puente cósmico' y 'misterio pachasófico'.

3.3. Teología denominacional *versus* (macro-)ecuménica

La confesionalidad (o denominacionalidad) de la teología cristiana clásica –por lo menos desde el siglo XVII– no sólo refleja el *skandalón* de la división de la Iglesia y fe cristianas y de su reflexión correspondiente, sino que se ha exportado y transculturado desde una perspectiva eminentemente europea a ámbitos culturales no occidentales. Prácticamente ninguna de las iglesias y denominaciones existentes en China, en la India, en América Latina y en África tiene sus orígenes en estos continentes[33], sino son el producto de escisiones y disputas teológicas ajenas. Las colonias europeas han heredado, junto a la occidentalización cultural y civilizatoria, las corrientes filosóficas de moda y las divisiones religiosas y eclesiales vigentes. Este 'producto de exportación' ha tenido un impacto tan fuerte en contextos no- europeos, que –por ejemplo– hasta hoy día, el Gobierno chino reconoce las dos denominaciones cristianas (católica y protestante) como dos 'religiones', lado a lado con el Islam, el judaísmo y budismo.

[33] Entre las excepciones, se puede mencionar las 'iglesias africanas independientes' *(African Independent Churches)*, los 'Israelitas' o la 'Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal' en Perú.

En el caso del mundo andino, los pueblos originarios han sufrido diferentes olas de 'evangelización' y 'campañas de extirpación de idolatrías', al compás de la llegada de iglesias y movimientos religiosos a sus comunidades. Cada una de ellas tenía y sigue teniendo su propio punto de vista frente a lo 'andino' y las prácticas religiosas autóctonas. La historia ha sido una secuencia brutal de cambios y sacudidas, desde la 'extirpación de idolatrías' a un reconocimiento tácito de las prácticas ancestrales, incluso a una incorporación de la religiosidad autóctona a la fe cristiana, y de ahí a veces de vuelta a una 'satanización' de los rituales andinos y una condena de la supuesta 'repaganización' del mundo cristiano.

Una teología andina que merece este título tiene que desarrollarse como teología 'ecuménica', como teología de esta 'casa común' que es la imagen y el símbolo de la convivencia y complementariedad de religiones, costumbres, rituales y creencias en el mundo andino. Si bien es cierto que cada una de las iglesias de procedencia cristiana tiene su propio enfoque de la 'culturalidad' en general y de lo 'andino' en especial, esta misma cultura andina y su religiosidad no es católica ni luterana o pentecostal, sino *sui generis*, más allá de fronteras y distinciones confesionales.

La deconstrucción intercultural de la teología occidental es a la vez una crítica –desde la inclusividad y complementariedad andinas– de su carácter denominacional y excluyente, sin uniformizar por ello la diversidad y pluralidad de enfoques teológicos. La inclusividad andina permite desarrollar una teología del diálogo interreligioso que no suprime las diferencias, sino que las incluye como los colores del arco iris. Por lo tanto, se entiende que no existirá una sola teología andina canónica y ortodoxa, sino un sinnúmero de enfoques teológicos que se fecundan mutuamente, en respeto y apertura.[34]

3.4. Escrituralidad *versus* oralidad

El cristianismo –junto al judaísmo e Islam– es considerado una 'religión de escritura'. Si bien es cierto que el eje de la revelación divina

[34] La presente publicación es el fruto de un esfuerzo 'ecuménico' de abordar el tema de la 'teología andina' desde diferentes ángulos teológicos y eclesiales, incluyendo enfoques católicos, metodistas, luteranos, bautistas e incluso pentecostales.

no es un 'libro' (como en el Islam), sino una persona (Jesucristo), la teología cristiana clásica es una reflexión basada en textos (Biblia y tradición), en el 'Verbo', en la logicidad de la creación, en la palabra. Este 'verbocentrismo' se agravó aun con la Reforma, llevando, en el campo de batalla iconoclasta, el 'iconocentrismo' ortodoxo y latino al rincón idolátrico.

La escrituralidad de la religión cristiana ha sido una de las razones por las que la evangelización se desarrollaba de la mano con la 'culturización' y 'civilización' de los pueblos a la medida de Occidente. La Sagrada Escritura y los documentos teológicos y litúrgicos posteriores han servido de *Biblia pauperum* y base para la alfabetización y educación de generaciones de indígenas.

Podemos decir que los esfuerzos de alfabetización –en el sentido de la lecto-escritura– no sólo acompañaron los esfuerzos de evangelización y 'extirpación de idolatrías', sino que tenían como propósito reemplazar una religiosidad centrada en la oralidad y en la lectura del 'libro' de la naturaleza y del cosmos. Para algunas iglesias y denominaciones, la lectura (centrada en la escrituralidad de la palabra) es la *conditio sine qua non* de la fe, de tal forma que el 'libro' se convierte en fetiche de los pueblos originarios. Para Atahualpa, la Biblia no tenía este valor, sino que era un instrumento de la escucha, no de la lectura; pero como sabemos, esta concepción auditiva y oral le costó la vida y llevó a la conquista brutal de los pueblos originarios de Abya Yala, tildándoles de 'brutos' y 'paganos'.[35]

La filosofía occidental dominante que secundaba a la teología patrística y medieval en su afán de absolutizar la escrituralidad de la revelación divina, es en el fondo una '*logo-logía*', un razonamiento de la palabra escrita, una filosofía 'rumiante' en el sentido de una 'interpretación de la interpretación de textos'. Y la teología correspondiente se ha convertido también en 'teología rumiante', distancián-

[35] En el encuentro, que era más bien el prototipo de 'desencuentro' entre los dos mundos, entre el conquistador Pizarro y el último Inka Atahualpa en Cajamarca, la prueba de fuego que puso en escena el padre Valverde consistía en la autorevelación de la Biblia como 'palabra de Dios'. Atahualpa, en la mejor tradición auditiva de los Andes, agarró este libro, lo condujo a su oído, trató de escucharlo, y lo desechó, por no poder oír nada. El 'analfabetismo' indígena (o la oralidad) ya era en el mismo principio de la evangelización el obstáculo fundamental para acceder a la 'civilización' y la nueva fe religiosa; incluso era un motivo para la sentencia de muerte y una justificación de la Conquista.

dose cada vez del contexto cultural y del mundo socio-político como verdaderos *loci theologici* y epifanías de lo divino. La Teología de la Liberación latinoamericana ha retomado este desafío de la 'escucha' y de la oralidad fundamental de la teología, dirigiendo una de las dos orejas al pueblo y sus preocupaciones.

Una deconstrucción intercultural de la escrituralidad y del verbocentrismo de la teología occidental dominante tiene que pasar por el '*Feuerbach*' (literalmente: 'riachuelo de fuego') de la crítica de la palabra escrita como fetiche e ídolo, para abrirse a otros tipos de expresión y manifestación de lo divino.

La teología andina es, en primer lugar, un relato oral sobre las experiencias de lo sagrado y divino, hechas por generaciones de personas, en quechua y aimara[36], uru y pukina, donde el cielo abierto y la tierra fecunda son el 'libro' del mundo que se puede leer, tal como los occidentales suelen leer textos escritos. Recién en segundo lugar –como concesión a la presión gráfica de Occidente– esta teología se plasma en textos, en ensayos, tratados y monografías, en himnarios y cancioneros, en antologías y enciclopedias. Pero una teología andina siempre tiene que recordar, que lo 'escrito' se refiere a lo 'dicho', y esto a su vez a un 'decir' (narrar, contar) vivo y fecundo.[37]

3.5. Androcentrismo *versus* complementariedad sexuada

La teología feminista de los últimos treinta años ha puesto de manifiesto el enraizamiento fuerte de la teología cristiana occidental y de las mismas fuentes epistemológicas (Sagrada Escritura, magisterio, tradición eclesial) en el patriarcado. Más allá de esto, una teología sensible a la perspectiva de género (*womanist theology*; teología mujerista, teología gay; teología de una masculinidad alternativa etc.) se ha dedicado a la revelación del carácter androcéntrico de las concepciones teológicas y del paradigma filosófico que las sostiene. Se trata de una crítica que va mucho más lejos de lo que pretende la crítica feminista de primera hora, que se fija en la estructura patriarcal de las iglesias y la discriminación de la mujer en los ámbitos eclesiales.

El androcentrismo teológico no es una casualidad y peculiaridad del cristianismo, sino se inserta en una larga historia de la apropiación masculina de lo religioso, desde los remotos tiempos de la Biblia Hebrea, pasando por el 'machismo' paulino y el patriarcalismo de los Padres de la Iglesia (evidentemente no hay Madres de la Iglesia, salvo algunas monjas de épocas posteriores),[38] hasta llegar al sexismo teológico del Islam fundamentalista. No sólo lo divino (el 'cielo'), sino también su representación mundana (la 'tierra') son esencialmente masculinos y obedecen hasta hoy día a una sociedad feudal y teocrática. Por otro lado, la jerarquía masculina –tanto en la Iglesia católica como en las iglesias protestantes, en el judaísmo como en el Islam– tiene un miedo arquetípico y hasta neurótico a lo femenino y las diosas.[39]

En el caso andino, el elemento femenino está presente en todos los niveles y aspectos, aunque no se debe tampoco idealizar la situación. Existe también un 'machismo andino', sea por influencia de la Colonia, sea como herencia de culturas patriarcales prehispánicas. La complementariedad entre lo femenino y lo masculino no compete solamente al mundo humano, sino a todos los fenómenos de la naturaleza y del cosmos, y por tanto también a lo religioso y sagrado. Para las andinas y los andinos, Dios reúne en sí aspectos femeninos y masculinos, y Jesús tiene su 'pareja', la *Pachamama*. La complementariedad sexuada es uno de los rasgos más destacados de la cosmovisión andina.[40]

[36] Según los lingüistas, la dicción "aimara" (con una I) debe ser la forma española, para indicar tanto el idioma como el pueblo y la cultura ("el idioma aimara"; "la cultura aimara"; "el pueblo aimara"). La dicción "aymara" (con una Y) es la forma del idioma aymara (por ejemplo: "aymara parltati?" que significa "¿Hablas aimara?") y concuerda con el origen etimológico de la palabra. "Aymara" es la composición y contracción de "aya mara aru" que quiere decir: "el idioma de años lejanos". En este trabajo, escribo "aimara" siempre y cuando es una expresión del idioma español, y "aymara" siempre y cuando se refiere a una expresión del idioma aimara.

[37] Hago recordar aquí lo que el filósofo de origen judío, Emmanuel Lévinas, expuso al respecto, en su obra *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (Salamanca. 1987).

[38] En la Iglesia católica, tres mujeres han recibido el título de 'Doctoras de la Iglesia': Teresa de Ávila, Catalina de Siena y Teresa de Lisieux, todas canonizadas.

[39] Para la Iglesia católica, el teólogo y psicoanalista Eugen Drewermann ha analizado este aspecto enfermizo de la masculinidad eclesial, en su obra *Clérigos. Psicodrama de un Ideal* (Drewermann, Eugen (1995). *Clérigos: Psicograma de un Ideal*. Madrid: Trotta).

[40] Prefiero hablar de 'sexuidad' y no de 'sexualidad', porque trasciende ampliamente el ámbito humano y biológico. La 'sexuidad' es una característica cósmica que incluye lo sagrado y divino.

Una deconstrucción intercultural del androcentrismo teológico vigente es, por un lado, una crítica muy profunda de los fundamentos teológicos del patriarcalismo dominante en las iglesias, prácticas religiosas y teologías provenientes de Occidente, y por otro lado una reivindicación radical de lo femenino en la teología, práctica religiosa y eclesial. Para la teología andina, esto significa un enfoque de complementariedad en términos de polaridades sexuadas en las concepciones teológicas. En este caso, la 'liberación de la teología' consiste en el abandono de la arrogancia masculina de administrar racional y ritualmente lo religioso, mientras que las mujeres lo ponen en práctica.

3.6. Academicidad *versus* pluralismo metódico

En Occidente, el quehacer teológico ha adquirido una forma canónica en la Academia y las facultades teológicas como lugares predilectos de su ejercicio. El método teológico dominante obedece a un código celosamente vigilado por el mundo académico y puesto en práctica por las diferentes iglesias, cuando les toca diseñar la formación de sus líderes, ministros y especialistas rituales. Este método sigue a grandes rasgos el canon de la ciencia occidental, con la subdivisión en ramas o disciplinas (*nomen est omen*: mediante el método uno puede 'disciplinar'). En particular, el ejercicio académico de la teología somete –como acabo de explicar– a sus alumnas y alumnos a una 'circuncisión mental', a un lavado de cerebro occidental y a una indoctrinación inconsciente androcéntrica.

A lo largo de la historia de la teología occidental, se han dado también casos de una teología alternativa, llamada 'apofática'[41], 'negativa', 'mística' e incluso 'narrativa'. La racionalidad dominante de la teología académica, sin embargo, es una racionalidad masculina y logocéntrica, además de apoyarse en el privilegio de la escrituralidad.

[41] La teología apofática o negativa, para evitar radicalmente el peligro de asimilación de la divinidad a la criatura, niega todo atributo a la divinidad y no se expresa al respecto más que en términos negativos: es entonces la *via negationis*. Mientras, la teología catafática o afirmativa aplica categorías humanas a la divinidad, a través de la analogía (afirmación, negación y eminencia) El término 'apofático' proviene del adjetivo griego *apofatikós* con el significado de 'negativo' y el término 'catafático' del adjetivo griego *katafatikós* con el significado de 'afirmativo'.

La teología 'apofática' –para mencionar sólo un ejemplo– ha quedado fuera de los límites de la vida teológica 'seria', encerrada en los conventos y círculos heréticos, al igual que las teologías femeninas de algunas pocas mujeres revolucionarias.[42]

En el caso de la teología andina, se trata de una teología cuyo sujeto primordial es el pueblo mismo, sus cuentos, sueños, su inconsciente colectivo, sus creencias y rituales, sus prácticas simbólicas y sus devociones. La conceptualización de todos estos elementos es un segundo paso, y la reflexión sistemática es un tercer paso. Por lo tanto, hay que replantear tanto el sujeto, el lugar como el método de la teología andina. En cuanto al método, podemos adelantar que ya no es la filosofía en su acepción occidental, ni la sociología o politología que sirven de marco conceptual y analítico para el quehacer teológico, sino una sinopsis multidisciplinaria en la que la antropología e historiografía juegan un papel protagónico.

4. Conclusión: el gran dilema

Lo anteriormente expuesto revela un gran dilema: al exponer los desafíos de la teología andina, incluso desde una perspectiva intercultural, nos hemos servido de una terminología y un instrumentario eminentemente occidental. La teología occidental (al igual que la filosofía) ha desarrollado en sus prácticamente veinte siglos una terminología tan sofisticada y técnica, que ni el defensor más ferviente de una teología indígena no occidental se puede liberar del todo de esta 'contaminación' terminológica y conceptual. La construcción de la teología andina se hace sobre la base de dos 'canteras': la sabiduría y práctica religiosa de los pueblos andinos, y la historia y tradición milenaria de la teología cristiana occidental.

Se trata entonces de un 'sincretismo teológico' no muy distinto al que se viene practicando desde los primeros siglos, sólo que uno de los referentes ya no es el mundo cultural y filosófico grecorromano,

[42] No me refiero en esta ocasión a la 'teología feminista' de la segunda mitad del siglo XX, sino a las grandes místicas que han contribuido a la historia de la teología con un enfoque totalmente distinto del de las academias y de los pronunciamientos *ex cathedra* (Hildegarda de Bingen; Christine de Pizan; Eloísa; Juliana de Norwich, Catalina de Siena y Teresa de Ávila).

y que el otro referente no es un mensaje evangélico 'puro', sino el resultado de un esfuerzo analítico y reflexivo de muchos siglos y con muchas sobreposiciones conceptuales. La elaboración de una 'teología andina' (como de cualquier teología indígena y no occidental) tiene que ver con este proceso complejo de 'sincretización' terminológica, conceptual y metodológica que se puede resumir en lo que pretende ser la 'hermenéutica diatópica'.

No hay escape de este dilema, sino una transición por esta senda escarpada que contiene muchas 'inconsistencias' e impurezas paradigmáticas, pero que concuerda en eso con la convicción de la sabiduría andina de que el ideal de la 'consistencia' y pureza es un ideal de la muerte y no de la vida. Una teología andina, con el uso multifacético y diverso de terminologías occidento-andinas (en vez de 'teología' se podría hablar de 'apusofía' o 'achachilsofía')[43], de formas literarias muy diversas, de intentos fragmentarios y de planteamientos novedosos, necesariamente caerá (para los códigos occidentales) en inconsistencias e incoherencias.

La consistencia y coherencia deben ser los criterios de la 'bondad' y calidad de una cierta teología, sino más bien la medida en la que contribuye o no a más vida, más inclusión, más justicia y solidaridad. Por lo tanto, la teología andina siempre tendrá un aspecto praxológico, un enfoque de compromiso, un acto de solidaridad con sus sujetos acallados, marginados y despreciados. Se inserta fundamentalmente en un proceso histórico de la reivindicación de la dignidad y los derechos de los pueblos originarios de este lugar del mundo que se suele llamar el 'andino'.

Bibliografía:

Drewermann, Eugen
1995 *Clérigos: Psicograma de un Ideal*. Madrid: Trotta.

Estermann, Josef
1994 "Die Armen haben Namen und Gesichter: Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der Befreiungstheologie". En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Immensee) vol. 50, N° 4. 307-320.
1995 "Teología en el Pensamiento Andino". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras, Serie 2* (Puno-Perú), N° 49-50-51. 31-60.
2003a "Anatopismo como alienación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina". En: Raúl Fornet-Betancourt (ed.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 177-202.
2003b "Like a Rainbow or a Bunch of Flowers: Contextual theologies in a globalized world". En: *Pacific Journal of Theology. Series II* (Suva). N° 30. 4-33.
2003c "Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino". En: *chakana* vol. 1, N° 1. 69-83.
2006a *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.

Estermann Josef, Maidana, Freddy Luís et al.
2006b *Lo andino: Una realidad que nos interpela*. [Cuadernos de reflexión]. La Paz: ISEAT. Http//:www.iseatbolivia.org/teologia_andina/bibliografía_de_referencia.

Huntington, Samuel
1997 *The Clash o Civilizations and the Remaking of the World Order* [*El choque de las civilizaciones*. 2000]. Nueva York: Touchstone; Buenos Aires: Paidos.

Girardi, Giulio
1998 *Desde su propia palabra: Los indígenas, sujetos de un pensamiento emergente*. Quito: Abya Yala.

Lévinas, Emmanuel
1987 *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca.

López Hernández, Eleazar
1996 "Teologías Indias de hoy". En: *Christus* N° 696. 34-40.
2000 *Teología India: Antología*. Cochabamba: Verbo Divino.

Lovejoy, Arthur O.
1936 *The Great Chain of Being: A History of an Idea* [*La Gran Cadena del Ser*. 1983]. Londres: Harvard University Press; Barcelona: Icaria.

Medina, Javier
2000 *Diálogo de sordos: Occidente e Indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe en Bolivia*. La Paz: CEBIAE.

Panikkar, Raimon
1997 *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.

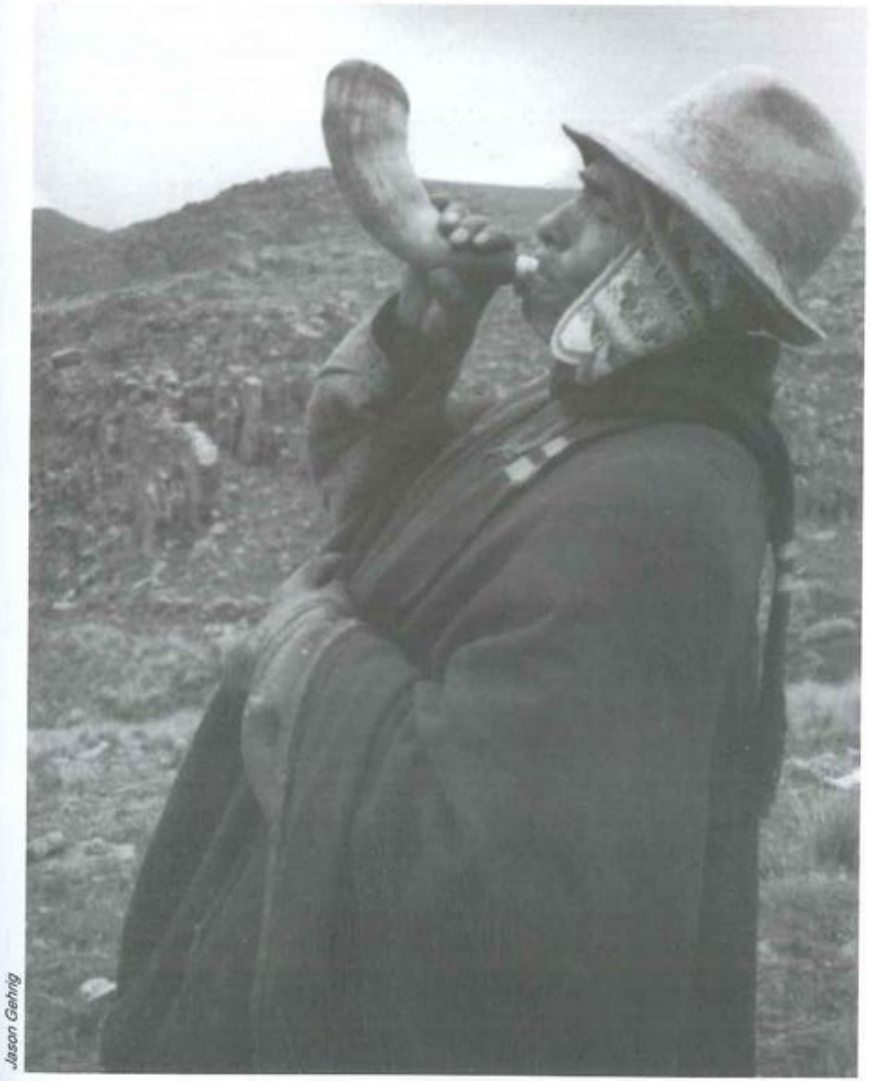
Perumalil, Augustine
2004 "Does religion promote violence?" En: *Satya Nilayam: Chennai Journal for Intercultural Philosophy*. N° 6. 102-127; ['¿Induce la

[43] De los términos quechua *apu* o aimara *achachila* (que son las divinidades tutelares y a la vez los ancestros de un pueblo), y el término griego *sophía* (sabiduría). En la obra *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (2006. La Paz: ISEAT), adopto esta terminología alternativa.

religión a la violencia?'. Traducción al español por María Anabel Cañón. En: *Polylog* N° 5 (2004)].

Segundo, Juan Luis
1975 *Liberación de la teología*. Buenos Aires; Maryknoll N.Y.: Orbis Books [1976].

Vertovec, Steven
1998 "Ethnic distance and religious convergence: Shango, Spiritual Baptists, and Kali Mai traditions in Trinidad". En: *Social Compass* (Londres) 45 (N° 2). 247-263.



Jason Gehrig

Lo Andino, una realidad que nos interpela

Equipo del ISEAT: Josef Estermann, Freddy Luis Maidana, Virginia Quezada, Abraham Colque y Juan Jacobo Tancara

Resumen

El presente artículo es el resultado de un esfuerzo colectivo de un equipo de docentes del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), después de haber llevado a cabo varios talleres y reuniones con todo el cuerpo docente de la institución. El texto intenta abordar el fenómeno de lo "andino" desde diferentes ángulos y enfoques, insistiendo en su carácter inclusivo, no-homogénico, intercultural, interdenominacional y desde una perspectiva de género. Un glosario ayuda a definir conceptos.

El Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) ofrece este material de reflexión a distintas personas e instituciones interesadas en contribuir al proceso de reflexión acerca del **contexto** cultural, social y político en el cual nos movemos como actores eclesiásticos, teológicos, sociales y políticos. Este Cuaderno de Reflexión sirve de base para fomentar el debate abierto y respetuoso, en el ámbito en que se desenvuelve cada lectora o lector.

1. Introducción

La coyuntura política y social en Bolivia, Perú y Ecuador está marcada por una crisis institucional en lo político y el surgimiento de nuevos sujetos y actores políticos desde los pueblos originarios y los movimientos sociales. Se cuestiona fuertemente el estado-nación construido sobre los presupuestos intelectuales y los intereses eco-

nómicos de una minoría criolla que viene actuando en estos países como oligarquía mestiza o blanca.

Los **nuevos actores** reivindican –en cada país de manera diferente– la inclusión de las mayorías indígenas y populares en la definición de las políticas económicas, así como la participación activa en el diseño de una nueva ciudadanía. En Bolivia, este proceso se pretende llevar adelante mediante una Asamblea Constituyente.

En este contexto se plantea con mayor fuerza el asunto de la llamada "identidad andina", a veces en contraposición a otras identidades a nivel nacional, y a menudo como oposición al **paradigma** cultural y político occidental. Por ello urge reflexionar sobre lo que los diferentes sectores y actores entienden bajo la etiqueta de **lo "andino"**[1]. Esta reflexión debe ser realizada también, de manera particular, en el campo religioso y teológico, por cuanto es en este ámbito en el que lo "andino" aparece con mayor vitalidad, como eje articulador de otros ámbitos de vida.

El ISEAT usa a propósito el término "andino" en su **denominación institucional**, al lado de otro adjetivo igualmente definitorio: "ecuménico"[2]. Tanto el concepto 'ecuménico' como el 'andino' son altamente controvertidos y multifacéticos. Por ello precisan de una profundización y delimitación sistemática y crítica. En otro Cuaderno de Reflexión, el ISEAT desarrollará el tema de lo 'ecuménico'.

1 En el conjunto del texto existen dos acepciones respecto a la expresión *"lo andino"* que, por tanto, deberían diferenciarse en su forma de escritura. Una primera acepción es **lo Andino**, con mayúscula y sin comillas. Designa lo que el conjunto del texto viene a caracterizar como una categoría étnica y cultural específica, resultado de un largo proceso –nunca estático– de relaciones interculturales. Es, por tanto, un nombre propio y le corresponde una mayúscula. Una segunda acepción de la expresión *"lo andino"* nos parece que también se hace evidente en el texto. Es cuando se refiere a **lo "andino"** –entrecomillado y en minúscula–, queriendo designar –quizás de manera poco precisada– un conjunto de procesos, relaciones, fenómenos y objetos relacionados con el área geográfica de la Cordillera de los Andes. Sin embargo, pensamos que este asunto tendrá que ser definido en última instancia por los especialistas.

2 El ISEAT no es la única institución teológica que incluye la concepción de lo "andino" en su denominación institucional. La institución hermana más conocida es el Instituto de Pastoral Andino (IPA), con sede en Sicuani (Perú). En Lima existe el "Seminario Bíblico Andino", y en Quito el "Seminario Teológico Evangélico Los Andes". En los primeros dos casos, el adjetivo "andino" no es una referencia meramente geográfica o toponímica, sino que incluye un programa teológico-pastoral con un compromiso de inserción e interculturación con lo "andino".

La categoría de lo "andino" es **multifacética**. Es usada en sentidos muy diversos por diferentes actores: instituciones, partidos políticos, iglesias, organizaciones no-gubernamentales (ONG), movimientos sociales y personas particulares. Antes de entrar a considerar esta diversidad de interpretación y adaptación del término "andino" es necesario diferenciar los siguientes contextos en que se emplea el mismo:

A. En primer lugar, el término "andino" se refiere a una **categoría espacial**, a un ámbito geográfico y topográfico. La raíz quechua *anti* (o *antikuna* en plural) se usó en la época incaica para referirse a las y los pobladores/as (los *antis* o *chunchus*) de uno de los cuatro reinos o regiones *(suyu)* del imperio del *Tawantinsuyu:* el *Antisuyu*[3]. Esta región era la parte 'oriental' del imperio; es decir: las regiones al este del *Chinchaysuyu*, parte costeña nor-occidental que contenía los litorales del Perú y Ecuador. Aunque el *Antisuyu* cubría la parte oriental de la cordillera de los Andes –desde Quito hasta el territorio de los *Charkas* en Bolivia, y los *Yunkas*, es decir: los valles tropicales y la ceja de selva– llegó a dar el nombre a lo que hoy día se conoce como los 'Andes'. Lo "andino" en sentido geográfico y topográfico se refiere, entonces, a la región montañosa de América del Sur, que es conocida como la parte serrana del continente.
Los Andes (o la región andina) se extiende desde Venezuela, atravesando Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia hasta las partes norteñas de Argentina y Chile. Este espacio geográfico tiene características topográficas muy peculiares. Se trata de una región montañosa, con una altitud de entre 2.000 y 6.900 metros, poblada parcialmente hasta los 4.800 metros. A pesar de las condiciones climáticas adversas, el espacio geográfico andino, por su diversidad de microclimas y pisos ecológicos, ha sido desde hace

3 Según el cronista español Cieza de León, se les llamó "Andesuyos" a las y los pobladores/as de la parte nor-oriental (Paucartambo) del Cusco (Cieza de León, Pedro de [1533; 1985]. *La crónica del Perú*. Ed. por Manuel Ballesteros. Madrid: Instituto Cervantes de Nápoles). Hay indicios de que los *antikuna* poblaron la parte oriental de la cordillera de los Andes antes de que fuera poblada y cultivada la parte del Altiplano peruano-boliviano. La importancia e injerencia de la serpiente *(amaru, katari)*, del jaguar o puma y de la hoja de coca en las culturas andinas (sobre todo quechua y aimara) hace pensar que estas culturas fueron fundadas o por lo menos fuertemente influenciadas por lo que Cieza de León solía llamar los "Andesuyos".

más de diez mil años un lugar predilecto por distintos grupos étnicos y pueblos. Esta situación muy peculiar ha hecho posible que en el transcurso de los siglos, en esta región hayan surgido varias culturas de esplendor y de alta civilización, de las cuales las culturas tiwanakota e inka fueron las más avanzadas y por ello son las más conocidas.

B. La situación geográfica y topográfica de lo "andino" es, entonces, la condición material o el ambiente imprescindible y a la vez singular para el surgimiento de distintas culturas y un cierto modo de concebir el mundo. Por lo tanto, este mismo término ("andino") se refiere cada vez más también a un cierto **modo integral de vivir**; es decir, a una determinada cultura. **Lo Andino**, derivado de la acepción geográfica, se ha impuesto sobre todo como una **categoría cultural**. El ser humano andino, cultivando esta región peculiar, viene elaborando –como expresión de la coexistencia con su medio natural– un modo determinado de vivir, actuar y concebir la realidad. Es cierto que en el ámbito geográfico de los Andes existían y siguen existiendo distintas culturas con sus propias formas de organización, sus idiomas y sus expresiones artísticas peculiares. Sin embargo, y a manera de una '**tipología ideal**', se puede enfocar lo "andino" común a todas estas manifestaciones culturales y hablar de una **cultura andina**.[4]

Por otra parte, lo anterior no significa nivelar la gran variedad de expresiones culturales en la región andina, ni a lo largo de la historia (diacrónicamente), ni en la situación actual en el espacio (sincrónicamente). Aparte de los distintos idiomas vigentes (*runa simi* o quechua, *jaqi aru* o aimara[5], pukina, castellano y algunos

4 Una vez más: no se habla de "culturas" como esencias atemporales e inmutables, sino como expresiones de una organicidad viva y transformadora de las personas que forjan cultura. En un sentido fenomenológico, *la* cultura andina no existe (sino distintas culturas andinas), pero sí existe como un *tipo ideal*, es decir: como una proyección ideal y abstracta de los múltiples fenómenos llamados "andinos".

5 Según los lingüistas, la dicción "aimara" (con una I) debe ser la forma española, para indicar tanto el idioma como el pueblo y la cultura ("el idioma aimara"; "la cultura aimara"; "el pueblo aimara"). La dicción "aymara" (con una Y) es la forma del idioma aymara (por ejemplo: "aymara parltati?" que significa "¿Hablas aimara?") y concuerda con el origen etimológico de la palabra. "Aymara" es la composición y contracción de "aya mara aru" que quiere decir: "el idioma de años lejanos". En este trabajo, escribimos el equipo "aimara" siempre y cuando es una expresión del idioma español, y "aymara" siempre y cuando se refiere a una expresión del idioma aimara.

otros) y sus dialectos regionales, encontramos una gran variedad de culturas históricas (*Wari*, *Pukara*, *Tiwanaku*, *Inka*), de expresiones artísticas regionales (Colombia, Ecuador, Cajamarca, Ayacucho, Cusco, Puno, *Chuqiyapu*, Potosí, Jujuy, etc.) y de formas organizacionales (comunidades campesinas, pueblos intermedios, barrios populares, centros urbanos). A pesar de esta riqueza, y sin menoscabo de ella, se puede descubrir, como producto del subconsciente colectivo, un denominador común, una cultura subyacente que merece el título de *andina*.

C. Por último, el término "andino" también se refiere a una **categoría étnica**. De este modo se habla del *ser humano andino* o del 'pueblo andino'. Esta característica no se refiere tanto a una *raza pura prehispánica*, sino al ser humano que se siente identificado con y arraigado en el ámbito geográfico, social y cultural andinos[6]. Para denominar a este ser humano andino con una terminología no-ideológica y autóctona, nos vemos frente a una gran dificultad. A partir de la equivocación histórica de Cristóbal Colón de haber encontrado la India por la vía occidental, los aborígenes de *Abya Yala* fueron llamados indiscriminadamente "indios"[7]. Esta palabra, aparte de ser el resultado de un error histórico, se ha convertido muy rápidamente en un título despectivo y peyorativo. Aún hasta nuestros días, este término es usado como un insulto de muy mal gusto[8].

6 En Bolivia, por ejemplo, un 56% de la población se considera "andina" en el sentido de que pertenece a los 'pueblos andinos' indígenas quechua y aimara (INE 2001: *passim*).

7 Preferimos el término nativo *Abya Yala* en lugar de "América", el cual tiene su origen en el afán del conquistador italiano Amérigo Vespucci de pasar a la historia. "Abya Yala" es el término con que los Kuna (pueblo originario en la actual Panamá) denominan al continente americano en su totalidad. La elección de este nombre (que significa 'tierra en plena madurez') fue sugerida por el líder aimara Takir Mamani, quien propuso que todos/as los/las indígenas lo empleen en sus documentos y declaraciones orales. Desde la Conquista, el término "indio" se usa indistintamente para todas las personas nativas del continente, desde Alaska hasta Tierra del Fuego. Se presenta (en castellano) el problema de cómo distinguir los "indios" de *Abya Yala* de los habitantes de la India (¿"indios", "hindúes", "índicos"?).

8 La expresión "indio de la puna" o "indio *larama*" ('indio azul'), por ejemplo, es un insulto que contiene la idea de una persona sucia, no-civilizada y bruta, sin que realmente sea *runa/jaqi* o campesino andino.

Existe ya una conciencia creciente en el mundo científico (etnografía, teología, sociología) de ya no usar más este término, pero su sustituto propuesto –la palabra "indígena"– tampoco satisface. La palabra "indígena" (como sustantivo y como adjetivo) hoy día es ampliamente usada en círculos intelectuales y académicos, no sólo para referirse al ámbito andino, sino extendiendo su uso a una variedad de expresiones *originarias* (aborígenes) en todo el mundo. El término español "indígena" tiene su origen en dos palabras latinas: *ind_* que es una preposición arcaica (la forma clásica es *in*) y que se usa generalmente en composiciones, y el participio perfecto del verbo *g_n_* (engendrar; dar a luz; poner huevos) que viene del griego *gígnomai*. La composición *in[du]genitus* o *in[du]genita* significa, por tanto, "nacido o nacida en"; con lo que "indígena" sería todo ser humano nacido en un cierto ámbito geográfico y cultural.[9]

2. Diferentes enfoques

Las diferentes posturas asumidas por intelectuales y estudiosos de lo Andino responden a perspectivas que pretenden otorgar y/o recuperar a través de conceptos ciertas características socio-culturales que identifican a los habitantes de los Andes. No es casual el denominativo de "andino", sino que éste responde a una característica **toponímica** en la que se encuentra la región.

Los intentos por explicar el significado y la composición de lo Andino respondieron a corrientes de pensamiento predominantes en distintas épocas. Ellas, sin embargo, en muchos casos y aún ahora, son utilizadas para liberar o para someter a los pueblos del Ande. Veamos en el caso boliviano algunas de estas perspectivas de interpretación en torno a lo Andino.

La historia oficial de Bolivia está dividida en tres grandes periodos: precolonial, colonial y republicano. Sobre la base de esta **comprensión lineal y evolutiva de la historia** se identifica lo Andino con el primer periodo, es decir con el periodo precolonial. Esta posición implica una tácita negación de la existencia de las sociedades andinas actuales. En el mejor de los casos, son consideradas simplistamente sociedades en extinción. En la primera mitad del siglo XX, muchos de los intelectuales (Alcides Arguedas, Gabriel René Moreno) pensaron que a finales del mismo siglo estas sociedades desaparecerían definitivamente o serían integradas a las sociedades 'modernas' de los países andinos. Ha concluido el siglo XX y las culturas andinas aún se encuentran fortalecidas, reivindicando derechos que les fueron conculcados y conquistando derechos nuevos.

El Estado boliviano, dominado por grupos de poder económico que veían en los habitantes indígenas del Ande el retraso de Bolivia, hizo el esfuerzo por integrarlos a la **sociedad** para que ésta pueda desarrollarse. El esfuerzo más grande de integración de los habitantes indígenas del Ande a la sociedad boliviana fue la implementación de la Reforma Educativa después de la Revolución de 1952, con la intención de insertarlos definitivamente a la '**modernidad**'. Esta corriente, que tenía fuerte influencia de la Revolución Mexicana, optaba por la integración cultural y social del 'indio' a la **cultura dominante**, buscando la desaparición de las culturas ancestrales. Este esfuerzo tuvo sus propias expresiones políticas desde los dominadores y los dominados. Los indígenas andinos tuvieron su máxima expresión política en el katarismo, logrando importantes reivindicaciones principalmente culturales, como el reconocimiento de las prácticas ancestrales de las culturas originarias.

El constante avance de lo Andino hacia los diversos ámbitos de la sociedad boliviana provocó en la sociedad urbano-mestiza reacciones muy diversas. Una de las primeras es la forma de ver y considerar la sociedad en su conjunto. Lo Andino lleva a cuestionamientos de pertenencia e identidad. ¿Somos o no parte de la cultura andina? Las respuestas no son sencillas, teniendo en cuenta que lo Andino fue motivo de desprecio y marginación por más de quinientos años.

Otra reacción fue conservar lo Andino, en el sentido de aprovechar sus virtudes culturales con fines museísticos, para atraer a turistas que puedan observar la diversidad de culturas bolivianas. Esta corriente busca mantener a las naciones, etnias y culturas andinas fuera del desarrollo que tienen las sociedades modernas, con la finalidad de que se conserven en la situación en la que se encuentran y se

[9] Aplicando este criterio a las y los pobladores/as de América Latina, prácticamente un 95% serían indígenas (nacidos/as en este continente); en realidad, la población "indígena" en el sentido de "pueblos originarios" apenas alcanza un 18% del total, con un porcentaje elevado en Bolivia (62%), Guatemala, Ecuador y Perú. (INE 2002: *passim*).

conviertan en la muestra de una de las etapas del desarrollo cultural de la humanidad. En otras palabras, significa que los diversos grupos étnicos asentados en el área andina se convertirían en **piezas de museo**, con sujetos vivientes donde el turista solazaría su curiosidad. Con ello se haría de los habitantes del Ande simples objetos despojados de su humanidad. Esta forma de pensamiento y actuación busca conseguir recursos económicos que beneficien a los grupos poderosos (agencias de turismo transnacionales, multinacionales del folklore) y no así a la gente que vive en el extenso territorio boliviano.

Ante las diversas formas de opresión, explotación y aprovechamiento de los recursos culturales y económicos con que cuentan los pueblos andinos, surgieron posturas propias basadas en la **recuperación de la memoria colectiva ancestral**. Ello dio contenido y fortaleció la identidad cultural de los pueblos. Asimismo planteó políticamente la presencia de las culturas originarias en el escenario nacional con un discurso propio. Al parecer, las concepciones y valores de las culturas originarias en general y lo Andino en particular aún se encuentran en proceso de construirse como una alternativa política.

Lo 'étnico' es lo central de ese discurso, que no solamente busca el reconocimiento sino la participación en los diversos niveles de la organización y administración del Estado boliviano. La **autocomprensión** y declaración de los diversos grupos étnicos asentados en territorio boliviano como nacionalidades se convierte en una postura política que demanda una nueva forma de estructura del Estado en la que se contemple a los pueblos originarios como parte protagónica del desarrollo de Bolivia y no sólo como individuos o pueblos sometidos a la explotación.

Las posiciones políticas asumidas por los pueblos originarios en general y los pueblos andinos en particular se han expresado en dos corrientes ideológicas y políticas muy fuertes: la corriente **indianista** y la corriente **indigenista**. La diferenciación de estas corrientes tiene que ver con la tolerancia, la intolerancia y la convivencia pacífica que debe haber en una sociedad como la boliviana, que tiene diversas vertientes culturales internas y externas.

La intolerancia asimilada a la **ideología indianista** busca restaurar el antiguo *Qullasuyu* donde el ser humano originario es el único habitante y los demás son forasteros, por lo que no tendrían más

derechos que los que tiene un invitado a una casa extraña. Esta posición es el reflejo de la búsqueda de la liberación total por parte de las/los indígenas con respecto a sus opresores. Los originarios sienten que siguen siendo vulnerados sus derechos y su pertenencia territorial. Esta posición –dura por cierto– es excluyente y no reconoce el desarrollo social que vivió el espacio andino, en el que el mestizaje en términos sociales es y ha sido muy fuerte.

Mientras que la **corriente indigenista**, además de ser tolerante, busca participar del proceso de construcción de participar políticamente en la construcción de un Estado diverso.

Sin embargo, el recorrido que ha tenido Bolivia hacia la legitimidad de las relaciones interculturales es sin duda un gran avance, porque permite establecer una relación horizontal entre las personas y grupos sociales. En estas **relaciones horizontales**, la tolerancia y el respeto son sinónimos de convivencia pacífica en la diversidad. Al mismo tiempo significan el reconocimiento **del otro y de la otra** como sujeto con derechos y obligaciones, capaz de aportar su propia perspectiva y pensamiento.

Los avances que han tenido los pueblos andinos en el sentido de su **reivindicación** social, étnica, cultural y política, han fortalecido la identidad y han permitido establecer relaciones interculturales. Con ello se ha pasado a un nuevo plano, avanzando hacia la restitución, la recomposición y el fortalecimiento de las relaciones entre los habitantes de la región del Ande.

En este marco de reivindicación de lo Andino, el **panandinismo**[10] es una alternativa a la división geográfica que sufrieron los pueblos andinos al ser separados, desde el siglo XIX, por las fronteras artificiales de las nacientes Repúblicas independientes. Esa división significó que pueblos enteros pertenecientes a una nación –por ejemplo la Aymara– quedaran divididos, encontrándose en distintos países: Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina. La intención del movimiento panandinista es integrar a los pueblos del Ande. No es una iniciativa negativa o de desprecio sino que es una alternativa para la participación conjunta, como pueblos andinos, en todo el ámbito latinoamericano.

[10] El término "panandinismo" quiere decir "todo el ámbito andino"; la ideología subyacente pretende articular a todos los pueblos originarios andinos más allá de las fronteras políticas actuales, para establecer una única nación andina.

3. Lo Andino: una posición entre idealista y de rechazo

Lo Andino –específicamente lo aimara y/o quechua, por nombrar dos de las muchas culturas andinas– ha sido objeto de rechazo profundo, en principio por el proceso colonial y después por el proceso republicano.

Van Kessel (2003) documenta ampliamente el proceso **etnocida** dirigido por el Estado chileno para hacer desaparecer todo vestigio que vincule a la población indígena aimara del norte de Chile con los otros pueblos aimaras de Bolivia. En el caso boliviano, si con la creación del Estado se excluyó a la población indígena de su participación en la 'cosa nacional', esta misma población ha ido interviniendo gradual y progresivamente en las decisiones estatales a partir de la Revolución de 1952.

En el ámbito religioso, aún hasta los años sesenta, la Iglesia católica oficial seguía considerando a las tradiciones religiosas indígenas un lastre que se superaría a través de la catequización. Las iglesias protestantes y evangélicas rechazaron en un inicio muy fuertemente a la religión andina/católica de estratos populares y mostraron su carácter modernizante y 'civilizante'.

Actualmente, en sectores progresistas de la Iglesia católica y de las iglesias protestantes, se nota una opción por la **inculturación** o la contextualización del evangelio. Estas iglesias, en su gran mayoría, ya no cuestionan de manera radical el sistema religioso tradicional, sino consideran que varios aspectos de él son rescatables.

En el campo de la música, hasta los años sesenta la división estaba claramente establecida. Música de corte indígena o andina se tocaba sólo en el área rural y era despreciada como 'india' en los estratos sociales medios y altos. Mientras que en las ciudades se escuchaba música latina u occidental, según las pautas de la moda. En conexión con el creciente empuje de la población indígena, hoy estamos asistiendo a una revaloración y vitalidad de la **música** y ritmos indígenas y andinos en las ciudades y en sectores sociales no siempre considerados indígenas.

En el ámbito **político** es por demás evidente esta irrupción de lo Andino. En contraste con la secular exclusión de los pueblos andinos de la vida política en Bolivia, el actual protagonismo político de los sectores indígena-campesinos y la aceptación o involucramiento de sectores de clase media, indican una valoración del discurso indígena o andino, al que se le considera con un matiz particularmente contestatario.

Sin embargo, pese a este relativo repunte de lo Andino, aún no son pocas las voces que lo rechazan y continúan considerándolo un lastre para el 'progreso' y la 'modernización' del país:

- Clases medias y altas que prefieren una mayor **occidentalización**. Por ejemplo, *Halloween* en vez de las tradiciones de la Fiesta de los Difuntos.
- Discursos que aparecen en los medios de comunicación tratando de mostrar lo Andino como vuelta al pasado.
- Iglesias que combaten abiertamente cualquier evento religioso en el que haya una referencia a la religión ancestral.

Por otro lado hay posturas que tienden a una **sobrevaloración** de lo Andino, a veces mostrando un ideal como si fuera la realidad palpable:

- Varias investigaciones de corte antropológico (parte de esta perspectiva ha sido tildada de 'pachamámica' o idealista).
- Discursos y posturas políticos como por ejemplo el Movimiento Indígena Pachakuti del 'Mallku' Felipe Quispe.

Por su parte, el **ISEAT** afirma que "lo 'andino' no se agota en, ni se reduce a una cultura 'congelada' en una determinada época (de preferencia: la precolonial), ni en un determinado espacio en el mapa geográfico (de preferencia: el ámbito aimara/quechua). La cultura Wari, por ejemplo, es tan andina como lo son los jóvenes yungueños de hoy. Los barrios populares de inmigrantes serranos Canto Grande de Lima, la ciudad de El Alto o la urbanización Plan 3000 en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra –para mencionar algunos ejemplos de ámbitos geográficos y políticos muy distintos– pueden reclamar la etiqueta 'andina' del mismo modo que la comunidad campesina de Warisata. Existe una diversidad de lo 'andino' (un 'poli-andinismo') que hasta puede manifestarse como fraccionalismo andino" (ISEAT 2005: 94s.).

Esta afirmación va contra aquellas de la **extrema idealización y de 'retorno al *ayllu*'**, porque estas posturas parten del presupuesto de una realidad e identidad andinas ancladas en el tiempo o una comprensión metafísica de la cultura. Las culturas no tienen núcleos metafísicos que perduran en el tiempo; más bien su cualidad es el proceso y la respuesta a los desafíos históricos. En ese sentido podemos decir que las culturas andinas del siglo XXI no pueden ser recha-

zadas porque ya están vigentes. Incluso gran parte de quienes las rechazan son personas indígenas de los Andes.

Por otra parte, la manera idealista de mirar el pasado tiene una tremenda carga discriminatoria hacia las y los andinos actuales, porque menosprecia su cultura y la muestra como los vestigios de una grandeza de otrora. Este pensamiento es denunciado por el ISEAT de la siguiente manera: "Como culturas vivas, las maneras andinas de ver e interpretar el mundo, de la vida y la organización social no pueden ser explicadas satisfactoriamente recurriendo a unos rasgos históricos pre-coloniales. Lo 'andino' no se define simplemente por una supuesta pureza étnica o la oposición frente a Occidente. Lo 'andino' no es el resultado de la resta de todos los elementos exógenos (coloniales, cristianos, occidentales, norteamericanos, etc.) de la fenomenología andina contemporánea" (ISEAT 2005: 95). Las miradas idealistas de lo Andino más que mostrar un pasado glorioso, un 'edén' perdido, deberían explicitar esta visión en términos de proyecto, de algo que se quiere construir o de **utopía**.

La complejidad de lo Andino implica un amplio debate, pero también un reconocimiento, pues tiene que ver con la **construcción de identidad**. En el actual contexto boliviano de crisis social y estatal, la referencia a lo Andino como elemento para reconstruir nuestra identidad boliviana aparece en varios escenarios. "Las culturas andinas no sólo incluyen las formas milenarias de vivir y organizarse, sino también todos los intentos de establecer nuevas formas híbridas posmodernas, *collas*, *cambas*, juveniles, populares, cibernéticas, etc. En el caso de Bolivia, lo 'andino' repercute prácticamente en todas ellas de manera graduada, en forma abierta o implícita. Lo 'andino' no se repliega exclusivamente a lo 'tradicional' (folklore, ritualidad, etc.). Hay una 'modernidad' andina propia" (ISEAT 2005: 95).

4. Expresiones andinas de fe en el contexto de las iglesias cristianas

En principio es necesario enfatizar que las expresiones andinas de fe, en especial en el sector occidental de Bolivia, tanto en el ámbito quechua como en el aimara[11] han convivido históricamente con **otras**

[11] Sin pretender ignorar los flujos migratorios de Occidente hacia Oriente que junto a las personas han transportado también sus imaginarios y sus expresiones culturales y de fe.

formas religiosas de corte esencialmente cristiano. Es decir: la Iglesia católica –histórica y estadísticamente la más representativa–, las iglesias protestantes denominadas históricas (metodista, luterana y anglicana), las evangélicas, entre las cuales existen diversas denominaciones (bautistas, grupos de Santidad, pentecostales, Hermanos Libres, etc.), grupos que tratan de diferenciarse de los anteriores (como es el caso de los mormones, testigos de Jehová y adventistas) y un grupo relativamente nuevo pero cada vez más creciente como son los neopentecostales (Poder de Dios, *Ekklesía* y Cristo Viene, como los más representativos de un verdadero arco iris de iglesias y tendencias).

Todas estas iglesias en mayor o menor grado han tenido influencia en la vida de los pueblos andinos, rurales y urbanos. Hoy se puede mencionar que existe una cierta 'tolerancia' a la convivencia con las diversas expresiones religiosas andinas, por parte de algunas de estas iglesias y aún por parte del Estado[12]. Sin embargo este avance hacia un clima de mayor **tolerancia** ha sido relativamente lento, como puede apreciarse en las recopilaciones históricas que han realizado varios teólogos y cientistas sociales desde diferentes ópticas. Por ejemplo, los teólogos Juan van Kessel y Manuel Marzal así como el sociólogo Fernando Montes Ruiz, dedicados a recopilar datos históricos de este proceso, destacan por lo menos tres aspectos:

- Que la Conquista fue destructiva para la organización andina, no sólo en lo social y económico, sino también en su sistema cultural, que incluye sus expresiones de fe.
- Existieron procesos de 'erradicación de idolatrías' de carácter traumático y violento que condujeron a la religión andina hacia la clandestinidad.
- De esos procesos surgió la necesidad de encapsular[13] la religión andina dentro de parámetros, en un inicio católicos, en lo que se denomina actitudes o tácticas de repliegue, de defensa y de simulación que ayudaron a esta religión a sobrevivir.

[12] El Estado boliviano, a través del reconocimiento constitucional del carácter pluricultural y pluriétnico de la población, tácitamente incluye el reconocimiento de la pluralidad religiosa.

[13] Término empleado por Marzal, y que hace referencia a las cápsulas que en su exterior tienen una forma pero que contienen en su interior otros elementos no visibles pero casi siempre de mayor importancia que lo externo. (Marzal: 1997).

Por otra parte, la teóloga y los teólogos aimaras Vicenta Mamani, Humberto Ramos y Carlos Intipampa –los tres protestantes– concuerdan en que la ***evangelización*** se constituyó en gran medida en una agresiva 'extirpación de ídolos' y que lejos de constituirse en una *Buena Nueva* fue un fenómeno de opresión y **aculturación** forzada.

A continuación, presentamos el resultado de **tres entrevistas** de carácter abierto, realizadas a personas de diferentes iglesias con el objetivo de averiguar la comprensión y el nivel de aceptación de las expresiones andinas de fe en sus iglesias. Es necesario mencionar que la elección de las personas fue de forma deliberada y, por tanto, estos datos tienen un valor más cualitativo que cuantitativo.

Registros en base a encuestas:

Registro N° 1	Nombre: Ángela Quispe Condori Edad: 76 Iglesia neopentecostal: "Poder de Dios" (Ex cine "Roby")
Situación anterior: procedencia, ocupación, antecedentes familiares, nivel de escolaridad.	Yo he venido muy jovencita de la provincia Manco Kápac. Desde mis trece años he sido empleada doméstica. No sé leer ni escribir, porque no tuve la ocasión de ir a la escuela. En el campo siempre se tiene la idea de que los 'sonsitos', duros de cabeza, van a la escuela en vano. Y mi papá creía que yo era así. En el campo siempre se hacían *waxt'as* y *pagos* a la *Pachamama*, aunque también íbamos a la iglesia, pero el cura venía de vez en cuando; la iglesia la mayor parte estaba cerrada.
Comprensión religiosa acerca de lo Andino, de la *Pachamama*, curaciones, celebraciones andinas	Hace 20 años que me he convertido al evangelio en "Poder de Dios" cuando era 'La carpa de Jesús' en la plaza Villarroel. Yo antes 'eraba' católica pero me enfermé grave. Mi cara se llenó de carachas. Fui al Hospital General, pero el doctor no sabía qué tenía; hartas píldoras me hacía tomar y nada. "Tienes que ir con el *yatiri*", me han dicho y también he ido pero nada. Y así un día me he ido a "la carpa de Jesús" y allí el Señor me ha sanado y de ahí me he convertido. Yo antes vendía plantitas en las *Alasitas*, y también me *ch'allaba* a la *Pachamama*, pero mi pastor me ha hecho comprender que todo eso es pecado, del demonio y también me ha dicho que si tenía fe, tenía que renunciar a los ídolos, *achachilas*, y todo eso, porque trae la ira del Señor. De ahí nunca más he ido a las *Alasitas* ni nada de eso y el Señor me bendice nomás; hace años que vendo plantas en el mercado de Villa Fátima.

Registro N° 2	Nombre: Mercedes Sarmiento Edad: 65 Iglesia: Iglesia del Nazareno (Santidad)
Situación anterior:	Nací en Oruro, vivo en La Paz hace muchos años; ahora estoy jubilada pero fui ama de llaves de la Embajada del Perú por mucho tiempo. Fui al colegio pero no finalicé mis estudios por falta de recursos económicos.
Comprensión religiosa acerca de lo Andino, la *Pachamama*, curaciones, celebraciones andinas	Antes de ser evangélica, yo fui católica; crecí en un hogar muy fuertemente cerrado por la fe católica; mi madre y mis hermanas éramos fanáticas por los rosarios y los rezos. Me convertí a la Iglesia del Nazareno cuando trabajaba en Canadá como ama de llaves. En la Iglesia del Nazareno no se aceptan las prácticas andinas porque se consideran 'no cristianas'. Hay un solo camino para llegar a Dios y ése es Jesús, nadie llega por otro camino, así que esas prácticas no son adecuadas para llegar a Dios. En cuanto a las curaciones, nosotros creemos que Dios puede curar, y que si bien puede hacerlo de forma milagrosa, también utiliza a los médicos para hacerlo; los *yatiris*, al invocar dioses paganos no son aceptados en nuestra Iglesia. Cuando uno es cristiano tiene que definirse a qué Dios va a servir ya que nadie puede servir a dos amos.

Registro N° 3	Nombre: Sofía Chipana Edad: 28 Iglesia: Católica
Situación anterior: procedencia, ocupación, antecedentes familiares, nivel de escolaridad.	Mis padres migraron de la provincia Ingavi, específicamente de Tiwanaku, pero mis hermanos y yo siempre hemos vivido en la ciudad de La Paz, y ahora vivo en la ciudad de El Alto. Estudié en el colegio Industrial Fabril y posteriormente por motivos de trabajo tuve que terminar mis estudios en CEMA. Posteriormente hice estudios en Lima, en la Universidad Juan XXIII, y concluí los mismos en el ISEAT. Actualmente soy religiosa y trabajo en la parroquia Cristo Redentor de Villa Ingenio.
Comprensión religiosa acerca de lo Andino: La *Pachamama*, curaciones, celebraciones andinas	La comprensión acerca de las expresiones andinas religiosas dentro de la Iglesia católica y en especial en la ciudad de El Alto está siendo parte de un proceso. El mismo comenzó el año 2000 y ha sido parte asimismo de un proceso llamado sinodal que intenta ver pautas pastorales que conduzcan hacia una Iglesia inculturada, pautas desde luego que rescaten elementos propios de la cultura andina y

	que en la medida de las posibilidades sean incorporadas en la educación religiosa y la liturgia, como por ejemplo el uso de la coca, los rituales andinos y otros. En cuanto a las personas que participan, la mayoría acepta este proceso pero también hay que reconocer que hay gente que se opone, por considerar muchos de esos elementos y ritos como 'no cristianos', como una –tal vez– 'falta de respeto'. La incorporación de los elementos y ritos andinos en la misa no es cotidiana, sino más bien parte de momentos especiales.

5. Interculturalidad *versus* multiculturalidad

Lo Andino desde tiempos muy remotos ha sido siempre una concepción intercultural y nunca una concepción culturalmente homogénea (monocultural). Lo mismo vale para lo 'incaico' o lo 'tawantinsuyano'. Eran y siguen siendo culturas híbridas, sincréticas, simbióticas, inter-transculturales, tal como es cada cultura viva. Lo Andino preincaico, precolonial y colonial, como también lo Andino contemporáneo son resultados históricos de una transformación cultural interior ('transcultural') y de una influencia cultural mutua ('intercultural') de paradigmas culturales distintos. El concepto de la '**inter-transculturalidad**' implica los dos movimientos, diacrónico y sincrónico.

¿Cómo entender entonces lo Andino desde una perspectiva intercultural y en clave transcultural? Ningún país 'andino' –refiriéndonos a los países miembros del Pacto Andino: Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia– es cultural y étnicamente homogéneo. Lo Andino determina parte del sur colombiano, pero no su parte caribeña; la parte serrana del Ecuador, pero no la costa ni la selva amazónica; la parte serrana del Perú y las grandes barriadas de las ciudades costeñas (Lima prácticamente se ha convertido –por las migraciones– en ciudad andina), pero no la costa ni la selva amazónica; la parte serrana de Bolivia, pero no el oriente, las llanuras amazónicas.

Se trata de **países o estados multinacionales** en los que lo Andino tiene una presencia muy significativa, pero no monopólica ni hegemónica. Las repúblicas de la región andina no fueron construidas sobre la base de criterios nacionales[14], sino administrativos y políticos, que obedecieron al interés de la elite criolla. Esta constitución multinacional (pluricultural, multiétnica) contrasta con el centralismo político vigente en todos estos estados 'andinos', desde la fundación hasta ahora, junto a una exclusión de la participación política y económica de las mayorías o minorías étnicas no-criollas.

14 "Naciones" en un sentido étnico-cultural: la palabra *natio* viene de la misma raíz de *indígena*: respectivamente, *naceré* (lat.), *gignomai* (gri.).

La Constitución de Bolivia de 1994 reconoce el carácter multicultural y pluriétnico: "**ARTÍCULO 1°.**- Bolivia, libre, independiente, soberana, **multiétnica y pluricultural**, constituida en República unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa, fundada en la unidad y la solidaridad de todos los bolivianos" [el resaltado es nuestro]. Sin embargo, esta inclusión no refleja las condiciones de la interculturalidad y transculturación de los pueblos y de una entidad política como es Bolivia. Para una concepción dinámica e inclusiva de lo Andino, estas dos concepciones son vitales.

La **transculturación** enfatiza el proceso orgánico, en la historia de los pueblos, de múltiples puntos de contacto, superposiciones, influencia mutua, transformaciones, sincretismos e incluso simbiosis de identidades culturales y étnicas distintas. Mientras que el concepto de **pluriculturalidad** (manejado por la Constitución boliviana) subraya la co-existencia espacio-temporal de diferentes culturas (como entidades ideales), la **transculturalidad** concibe las culturas como procesos vivos que se enriquecen y desafían mutuamente. Una cultura pura y cerrada no existe. Éste también es el caso de la llamada 'cultura andina' o 'culturas andinas'.

Las culturas andinas son el producto (provisional) de un largo **proceso histórico** de transculturación en el que se han incluido elementos de culturas autóctonas distintas –sobre todo de las amazónicas– y de la cultura dominante occidental. Este proceso no ha sido del todo libre y creativo, sino ha obedecido a factores provenientes de un imperialismo cultural por una cultura foránea, de resistencia y de adaptación selectiva. La inclusión del cristianismo –por ejemplo– es un hecho que refleja tanto la imposición por el colonizador como la resistencia por parte del colonizado. Por tanto, el 'cristianismo andino' ni es una religión meramente autóctona (religión pre-hispánica) ni un cristianismo europeo. Lo Andino en este sentido es una categoría nueva, resultado de un proceso muy complicado de sincretismo (yuxtaposición, superposición, síntesis, rechazo, adaptación).

El hecho histórico de la transculturación nos hace entender que las culturas andinas no son entidades estáticas (de museo), sino que

se hallan en pleno **proceso de transformación**, con un futuro abierto. Lo Andino puede incluir elementos de otras culturas, modos de vivir, religiones, costumbres, sin dejar de ser andino. Una mujer andina urbana que usa un celular no es menos andina que la campesina que escarba papas.

El concepto de **interculturalidad** enfatiza el intercambio y diálogo entre diferentes culturas como un proceso dinámico en el espacio y en el tiempo. En el caso de lo Andino, podemos destacar dos modos de diálogo intercultural: uno entre las distintas culturas andinas (caso 1) y otro entre las culturas andinas (como una entidad más o menos homogénea) y otras culturas (caso 2).

El caso 1 ya se daba en el mundo andino antes de la Colonia. El ser humano andino tiende a la inclusión y al intercambio con personas de culturas andinas diferentes. Así, por ejemplo, hay un diálogo intercultural entre las y los quechuas y las y los aimaras. Por la cercanía cultural y de cosmovisión, no existen muchos obstáculos en este diálogo.

El caso 2 es más exigente y difiere mucho de país a país. En el caso boliviano, se trata de un diálogo intercultural –que es mucho más que solamente multicultural– entre culturas del occidente y culturas del oriente de Bolivia, pero también entre las culturas de los pueblos originarios y la cultura occidental dominante, que en Bolivia se manifiesta en forma acriollada.

Desde el punto de vista intercultural, lo Andino no es una concepción cerrada y monocultural; desde su propia cosmovisión, se trata de una cultura y un modo de vivir que incluye a lo que es compatible con los principios básicos propios. Los problemas inter-étnicos en Bolivia obedecen más a factores económicos y políticos que a factores netamente culturales. El centralismo político y un gobierno oligocrático (de unos pocos) no favorecen al diálogo intercultural, sino lo obstaculizan. Por tanto, un Estado multiétnico y multinacional sólo puede funcionar a través de un diálogo entre los sectores, movimientos y pueblos, en condiciones de iguales y con el **respeto a la alteridad**.

En la situación actual, el diálogo intercultural de los pueblos andinos y la sociedad acriollada en Bolivia se dificulta mucho por los intereses económicos y políticos de por medio. Cada diálogo tiene sus condiciones preliminares. En este caso, lo Andino tiene que enfrentarse con múltiples **prejuicios**, con una larga historia de discriminación y racismo, de exclusión política, social y económica. Sigue existiendo mucho racismo en los dos lados, lo que hace prácticamente imposible un diálogo respetuoso y entre iguales.

Algo similar –o en peores condiciones– resulta respecto al diálogo entre lo Andino y lo occidental, sea en forma acriollada en Bolivia o sea en la forma de una supuesta cultura globalizada que se impone a través del mercado y desde los medios de comunicación. Se trata de un **diálogo entre desiguales** y en condiciones desfavorables para los pueblos andinos. Ésta es una de las razones por las que existe una resistencia por parte de las portadoras y portadores de lo Andino a entrar en diálogo con la cultura occidental dominante. Por otro lado, el discurso dominante de Occidente es más un monólogo que un diálogo respetuoso.

La síntesis de transculturación (como proceso histórico) e interculturación (como proceso de intercambio) suele llamarse '**intertransculturación**' que refleja la complejidad de las relaciones entre pueblos, culturas, etnias y personas. En estos procesos y diálogos, ninguna parte queda inmune e intocada. Un verdadero diálogo intercultural siempre es abierto y desafía la posición propia. Lo Andino ha adquirido en su larga historia de discriminación, exclusión y racismo una estrategia de incluir elementos culturales ajenos, sin perder la identidad propia.

La **resistencia** frente a la dominación por una cultura hegemónica no es un signo de terquedad y conservadurismo, sino una estrategia de supervivencia cultural y hasta física. El varón y la mujer andinos no son tercos ni conservadores, sino que tienen un anhelo de conocer modos de vida diferentes y de incluir elementos de otras culturas.

Los y las andinos/as tienen mucha reserva frente a valores y conceptos que son incompatibles con la propia cosmovisión y ética. Esto ocurre en la actualidad, por ejemplo, con la 'cultura' neoliberal y su exaltación del individualismo, de la competencia, de la cuantificación monetaria y del consumo. También ocurre esta reserva frente a una actitud demasiado positivista que rechaza el misticismo y la ética cósmica de la reciprocidad. Sin embargo, los pueblos andinos conviven con la paradoja del reconocimiento social por la cultura dominante.

Lo Andino podría contribuir muchísimo al diálogo intercultural entre el paradigma occidental y las otras culturas en Bolivia, pues contiene elementos que favorecen este diálogo. En primer lugar, ofrece un modelo de **inclusión** que respeta a la alteridad y que vive con

la diferencia. En segundo lugar, plantea alternativas a un modelo unidimensional de progreso y bienestar, fomentando economías solidarias, formas colectivas de trabajo y regeneración, cuidado de las relaciones con el medio ambiente, y cuestiona las premisas de un sistema capitalista cancerígeno (crecimiento ilimitado, contaminación, exclusión, fetichismo del dinero, etc.).

La **convivencia intercultural** en Bolivia depende mucho de la viabilidad de un proyecto político de inclusión que respeta las diferencias y que fomenta las diferentes formas de diálogo e intercambio. Los proyectos hegemónicos de lo Andino (República *Qullasuyu*; nación *qulla*; nación aymara etc.) no son viables desde el punto de vista económico y político, pero tampoco corresponden a lo que los pueblos andinos realmente aspiran: una nación dentro de una confederación de pueblos que pueden autodeterminar su vida. La interculturalidad se plantea en Bolivia como alternativa a los separatismos **etnocéntricos** y económicos, y a un Estado centralista oligárquico.

6. La perspectiva religiosa

Pensar lo Andino en perspectiva religiosa implica repensar las religiones indígenas en sus propios códigos y paradigmas. Gran parte de lo que hoy se conoce y se escribe sobre el **sistema religioso andino** ha sido simplemente la interpretación de las prácticas religiosas tradicionales en códigos occidentales y muchas veces desde las doctrinas eclesiales a las que pertenecían los escritores.

Categorías tradicionales del cristianismo como Dios, ligado a lo bueno *versus* Satán, ligado a lo malo, no están presentes en los pueblos originarios de los Andes. La clásica división de la realidad entre lo sagrado y lo profano no corresponde a la visión holística propia de los/as andinos y andinas.

Dado que más del 80% de la población andina continúa siendo 'católica' y, además, practicante –en diversos grados– de rituales y creencias de origen andino, entonces es necesario darle relevancia a este hecho social. (Albó 2002: *passim*).

La **historia del cristianismo** se la puede esquematizar de la siguiente manera: al principio fue un proceso fuerte y amplio de erradicación de las idolatrías, proceso ligado a la conquista y dominación política y económica de los pueblos indígenas. Luego y casi al mismo

tiempo apareció un fuerte proceso de catequización y de reconversión de la fe indígena hacia la cristiana. En ese momento se procura retomar elementos de las creencias y prácticas andinas en función de facilitar la evangelización y el apego a la nueva religión de la población indígena. Ejemplos de ese periodo son la conversión de los santuarios indígenas en cristianos (Copacabana), la asimilación de los santos y vírgenes a héroes y divinidades andinas (Santo Tomás o Bartolomé a *Thunupa*; la Virgen María a la *Pachamama*).

Luego sobreviene un largo periodo que incluye la última etapa del coloniaje y la etapa republicana. Este tiempo se caracteriza más bien por la tolerancia. En este periodo, las y los protagonistas son las poblaciones indígenas que van rearmando su sistema religioso con lo propio, adecuando los elementos del cristianismo a sus necesidades culturales y contextuales.

Alrededor de la década de los años cincuenta, ya en el siglo XX, comienza un **proceso modernizante** tanto en la Iglesia católica como en las iglesias evangélicas. En muchos casos, este proceso se asemeja a una nueva 'extirpación de idolatrías' (el lema era: 'contra el paganismo, el alcoholismo y el comunismo'). Se duda del proceso de evangelización. Se piensa que los pueblos indígenas no están evangelizados porque mantienen prácticas religiosas ancestrales o no están suficientemente occidentalizados. Por lo tanto se realizan campañas misioneras con el fin de 'evangelizar-occidentalizar'.

En el ámbito católico, luego de un largo tiempo de convivencia con la población indígena, muchos misioneros extranjeros se solidarizan y detienen el empuje misionero occidentalizante. Ellos más bien procuran entender las culturas indígenas. En cambio en las iglesias protestantes –en las que el protagonismo es más local– la definición de la identidad protestante y evangélica pasa por el rechazo a las creencias y prácticas andino-católicas. Esta actitud de intolerancia con respecto a la religión tradicional persiste en gran parte de las iglesias protestantes y evangélicas, aunque algunos líderes de iglesias más proclives al **ecumenismo** manifiestan cierta valoración.

En este contexto, la religión tradicional no ha perdido su peso. Persiste transformada y transformando incluso los nuevos movimientos religiosos.

- Gran parte de los **santuarios y fiestas patronales católicos** está ligada también a las vertientes indígenas religiosas, el culto a las

wak'as, *achachilas* (por ejemplo Urkupiña), a santuarios muy antiguos (por ejemplo Copacabana). Las fiestas patronales están enmarcadas en el tiempo poscosecha (junio-agosto). Varias fiestas sacramentales tienen que ver con los ritos del ciclo vital en la cultura andina. Las misas de salud y de difuntos son comprendidas dentro de las estructuras y concepciones andinas de salud, enfermedad, curación, vida y muerte. Y se podría ir detallando cómo en lo cotidiano y en lo excepcional el catolicismo no ha logrado desligarse de las creencias y prácticas religiosas de origen andino. Incluso, éstas constituyen gran parte de su fortaleza y su identidad.

- Los límites de los/as teóricos/as de la **inculturación** suelen ser sus propios esquemas mentales, culturales y las doctrinas a las que son adeptos/as. No pueden expresar, por ejemplo, cómo comprender y explicitar la diversidad de seres que pueblan los Andes e intervienen en la vida cotidiana: *Pachamama*, *achachilas*, *uywiris*, etc. Hasta donde se ha llegado es a valorar lo positivo y 'civilizado' de estos seres *(Pachamama)* y olvidar o combatir los otros más ambiguos *(tíos, sajras, wak'as)*.
- En las iglesias **neopentecostales** se puede percibir la utilización de estructuras y comprensión indígenas de sanación para hacer comprensibles su discurso y su práctica (interpretación las enfermedades como consecuencias de ataques por seres no-humanos).
- En las nuevas iglesias de corte popular, donde los pastores no tienen formación teológica, elementos como la danza, la música y vestimenta indígena han sido tomados en cuenta con fuerza y hasta convertidos en elementos centrales del culto.
- Un estudio sobre los **adventistas** andinos revela cómo éstos continúan usando categorías de su religión tradicional para referirse a Dios. (Ströbele: 1989).

Para el ISEAT y para las iglesias que desarrollan sus actividades en esta región, está presente la urgencia del reconocimiento de la cultura en la que nos movemos. La religión es apenas un componente más –importante por cierto– y cambia en la medida en que las culturas van cambiando. En este sentido, la tarea del quehacer teológico debe asentarse en la realidad sincrética en la que vivimos. "El desafío para una 'teología andina' por elaborar consiste precisamente en la audaz *synkresis* entre lo 'cristiano' y lo 'andino'. La *synkresis* es

el proceso orgánico de un enriquecimiento mutuo de dos universos simbólicos distintos, con el resultado de una complementariedad íntima, más allá de una mera yuxtaposición o de la superposición de un sistema por otro" (ISEAT 2005: 96).

Las tendencias de la búsqueda de **lo Andino como algo puro**, sin elementos de lo cristiano, pertenecen a las especulaciones teóricas, académicas o religiosas, a veces necesarias para aclarar las cosas. Sin embargo, en la vida cotidiana las personas viven una totalidad y no van discriminando si 'esto es andino o esto es cristiano'. A pesar de ello, las búsquedas de lo 'andino', en los espacios recónditos de los Andes o en los escritos que reflejan un tiempo 'más andino', han proporcionado algunos datos importantes para comprender cómo se ha ido dando este proceso sincrético, ya que se ha dado en contextos de conflicto y dominación cultural.

La propuesta ideal del ISEAT señala: "El diálogo entre lo 'andino' y lo 'cristiano' no es simplemente un diálogo intercultural entre dos culturas asimétricas a causa del poder político, económico y religioso que representan; es además un diálogo interreligioso en el que la religión y cosmovisión andinas interpelan a la religión y cosmovisión cristiana de vertiente occidentalizada, y viceversa. Lo 'andino' no es simplemente un 'recipiente' o un 'receptor' de ideas, valores y concepciones cristianas consideradas supra-culturales. Ahí es donde se revelan las limitaciones del paradigma de la 'inculturación': un cristianismo andino no es el núcleo duro de 'verdades cristianas' revestidas de un embalaje 'andino'" (ISEAT 2005: 97).

Lo Andino persiste transformado y transformador. La fe andina y cristiana aún sustenta la vida de millones de personas y la lucha de los pueblos indígenas.

7. Inclusividad, diálogo y utopía

Lo Andino se expresa en costumbres, ritos, celebraciones, comidas, fiestas, música, maneras de ver el mundo, de vestirse, etc. Se expresa en las lenguas autóctonas y en castellano. Sobre todo lo Andino incorpora elementos que provienen de otras culturas, los adapta, los recrea. Lo Andino es constante movimiento; es una cultura que viaja, que dialoga, que intercambia. Las y los andinos incorporan elementos que les ayudan a vivir mejor, pero también reproducen pre-

juicios, distinciones sociales, conductas que destruyen a otros seres humanos y a la Madre Tierra *(Pachamama)*. Éstas son algunas características de ser andino. Hay otras que las lectoras y lectores pueden añadir. Estas características, sin embargo, están presentes también en otras culturas.

Cuando se intenta definir lo Andino de una manera amplia, buscando no reducir nuestra experiencia andina, parece que es inevitable caer en generalizaciones. Pero estas generalizaciones de lo Andino contienen algo muy importante en el fondo. Lo Andino apuesta, en última instancia, por una universalidad ética: el **bien común**. Esta apuesta pueden hacerla también otras culturas. Desde nuestra experiencia andina esta apuesta es el fundamento de un proyecto político. El bien común es una perspectiva con la que se busca proponer una sociedad sostenible: respetando la vida de los seres humanos y la de la naturaleza.

Hay prácticas andinas –por lo menos como horizontes utópicos– que si se llevan a cabo pueden contribuir a **conservar al mundo** y evitar su destrucción. Prácticas que podrían mostrar una salida a esas otras prácticas hegemónicas que están inspiradas en la propiedad privada y en la acumulación de riqueza a costa de la vida; es decir, las prácticas vinculadas al sistema neoliberal. Lo que las prácticas y las utopías andinas proponen es afirmar el bien común.

La comida, la ropa, la lengua y la chicha son importantes, pero están en segundo lugar. Comiendo *chuño* y hablando aimara se puede también reproducir la maldad y el pecado del mercado capitalista (y de hecho esto es lo que sucede en muchas partes del mundo andino). Si bien las costumbres y elementos son parte de nuestra identidad, no son de por sí garantía inmediata para encaminarnos hacia el bien común.

Un fundamento ético (como el bien común) puede ser narrado muy bien, puede ser pensado y expresado convincentemente, pero tal y como se lo piensa no podría alcanzar plenitud. La complementariedad, la reciprocidad, la equidad, etc., son valores que se practican relativamente y no de manera absoluta. Ante todo son expresiones utópicas, ideas regulativas que nos permiten salir del encierro del '**mercado total**' y mirar más allá de las prácticas destructivas de dicho mercado.

En este sentido, debemos entender por '**utopía**' aquella luz en medio de la oscuridad que nos guía; el impulso que nos hace caminar

'a pesar de...'; impulso que nos hace creer y luchar; una referencia para entender el Reinado de Dios: la plenitud de la vida; un otro lugar, más allá del mercado total y de este 'mundo' malo que hemos ayudado a forjar.

Utopía es la no resignación, la rebeldía. La utopía es condición para que haya proyectos de vida. La utopía es más que sueños y deseos (irrealizables o no); incluye algo de esto, pero no se reduce a ello. La utopía es el motor de la historia, nos permite no conformarnos con este 'mundo'. Utopía es apostar aunque se muera en el intento. La utopía es un artificio, una invención escatológica; por ello es una obra de arte, una poesía que permite darle un condimento humano a la parte deshumanizante de nuestros proyectos de vida, porque un proyecto de vida también degenera cuando se lo lleva a la práctica. La utopía es espiritualidad de las prácticas.

Pero la utopía no está cabalmente presente en medio de nuestras prácticas económicas o sociales. Es impulso que nace desde nuestra espiritualidad, pero no es pleno; está aquí, pero todavía no plenamente. La sociedad andina ancestral era más sostenible que la sociedad coordinada por el mercado capitalista, pero no era plena ni perfecta. Sin embargo, aún con defectos y todo, pudo haber aspirado a unas prácticas distintas. Las condiciones pudieron haber estado dadas para haber sostenido mucho mejor el medio ambiente y el ser humano. Esas prácticas tenían utopías.

Lo Andino es un proyecto político. Pero debemos reflexionar sobre nuestra concepción de lo político. Política es diálogo, intercambio, discusión, acción y discurso entre distintos, quienes persiguen la construcción de un mundo de bien común, considerando el hecho de que los seres humanos somos plurales. Lo político es trascender la vida sin trascendencia, ir más allá de lo efímero, ir más allá de aquello a lo que nos han condenado los proyectos de vida del Estado Nación o del mercado capitalista. El quehacer político busca trascender esa condición de la vida humana reducida a medio para acumular riqueza (el ser humano como medio para un fin no es el ser humano). En el actual contexto, que no permite la trascendencia, el ser humano experimenta el infierno: estamos como encarcelados en un círculo de consumismo que nos sume en la total irrelevancia. En este círculo el ser humano no es reconocido y no se afecta la esfera pública.

En esta concepción de lo político, lo Andino, como proyecto político, es voluntad y valentía de reinventarnos en nuestra identi-

dad y con ella afirmar valores que nos permitan responder a la responsabilidad de **cuidar la vida y mantener la vida**. Somos responsables de mantenernos con vida y mantener la vida de la naturaleza; esto se traduce en no matar a otros seres humanos y en no matar el medio ambiente. Para reinventar tiene que haber esperanzas en un mundo mejor. Quienes están en capacidad y potencia para tener esperanzas y soñar con ímpetu son las y los oprimidos, las víctimas del sistema; aunque no todas ellas ni todos ellos, por supuesto, pero sí una gran mayoría que no renuncia a la posibilidad de vivir mejor y con dignidad. Lo Andino es un proyecto político que puede muy bien contribuir a articular las reivindicaciones de otros pueblos: articular al bloque social de las y los oprimidos de *Abya Yala*.

En este proyecto político que es lo Andino (discurso, acción, interpretación teológica y pastoral) es importante tomar en cuenta lo que no es nuestro sobre la base del proyecto de vida de los andinos y andinas. ¿Cuál es ese proyecto de vida? La tenencia de cosas (comida, bebida, terreno, recursos) no siempre es garantía del **proyecto de vida andino**. La música y el rito se pueden usar con otros fines que no coinciden con el proyecto andino. Toda cultura puede reclamar bienes simbólicos y tangibles, pero lo que hay que preguntarse de manera fundamental es qué tan responsables somos con la vida, con el cuidado de la creación.

El discurso de muchos hermanos y hermanas que revaloran lo Andino (esta vez mirando las costumbres, las comidas, la vida en comunidades rurales, etc.) conserva de manera subyacente un afán reivindicativo. Estos discursos deben ser potenciados, pero a veces nos tapan los ojos y no nos dejan ver que también somos responsables de haber llevado el mundo a su actual situación. No hemos sido pasivos en la configuración de la realidad tal como está ahora. Por ejemplo, también con nuestros actos hemos contribuido a que el mercado capitalista se extienda hasta las comunidades, a nuestro territorio y hasta haya entrado en nuestras casas. El asunto principal no es excluir, haciendo una diferencia entre lo que es o no nuestro, sino de preguntarnos cómo servir mejor al Reinado del Dios de la Vida con todo lo que tenemos a mano, incluida la computadora y el *internet*. El apóstol Pablo dice que debemos **discernir**: conservar lo bueno y desechar aquello que nos hace daño; dice que "todo me es lícito, pero no todo me conviene". Hay criterios que nos permiten discernir y debemos recordarlos, pues están en nuestra tradición cristiana y andina ancestral.

Desde lo Andino se proponen criterios: justicia, solidaridad, liberación, felicidad. Estos criterios pueden estar también presentes en otras culturas, no sólo en la andina. Las culturas tienen que tener estos criterios si no quieren morir de una lenta eutanasia. Aprender otros idiomas, escuchar humildemente otras propuestas, ingresar a otros proyectos de vida, alimentar una estrategia discursiva es importante para plantear el proyecto de vida andino. Jesús hablaba idiomas dominantes para articular su movimiento, que tenía una evidente repercusión social. El Espíritu Santo (Hch 2) bautiza y encomienda la misión a las y los apóstoles, proveyéndoles del don de lenguas. Hablar distintas lenguas significa reafirmar la diversidad; y **reafirmar la diversidad** es el fin de un proyecto político. Por eso el andino y la andina habla aimara, quechua, castellano, inglés o francés. En este sentido, el andino y la andina pretenden ser universales.

El proyecto andino toma nota de la historiografía oficial; pero el objetivo debería ser cuestionarla para terminar con ese continuismo histórico. El proyecto andino ha de contribuir a comenzar una historia alternativa. Para comenzar esta otra historia es necesario aparecer en la vida pública. Ello implica nacer otra vez (segundo nacimiento, esta vez político). Nacer a la vida pública es intervenir en la realidad y transgredirla. Nacer es un llamado a la rebeldía. Rebelarse contra el continuismo de la historia oficial y el ***status quo*** de las instituciones y cosmovisiones dominantes, lo que en el mundo andino es el *pachakuti*.

Quien aparece en la vida pública llevando sus propios intereses y manteniendo el *statu quo*, no es cabalmente un político, sino un 'politiquero' y demagogo. Y tenemos muchas personas así en los gobiernos de nuestros países. Hacer política es no cargar con el peso del pasado, de aquel pasado que nos condena a vivir un presente miserable. Por el contrario, hacer **política con ética** es despojarnos de los crímenes del pasado y romper con la tradición que nos lega el peso de pecados antiguos; es capacidad de reinvención. En definitiva, significa aspirar a la libertad.

Los valores que sostienen a un sistema injusto deben ser relativizados. Es necesario estar libres para contemplar, hacer poesía, discutir, dedicarse al ocio, danzar, tejer... hacer política. La voluntad para nacer trae novedad, y ello significa aportar. Las y los jóvenes, aquellos y aquellas quienes no están cansados, guardan toda la potencialidad para nacer y generar utopías. La principal característica

de lo que es ser joven es tener utopías. Jóvenes sin utopías son personas viejas y moribundas. Hay personas biológicamente viejas, pero con utopías. Ellas rebosan de juventud plena. La mejor definición de juventud es utopía; el proyecto andino es un proyecto que rebosa de juventud.

Bibliografía

Albó, Xavier
2002 *Una casa común para todos: Iglesias, ecumenismo y desarrollo en Bolivia*. La Paz: CIPCA.

Ansion, Juan
1987 *Desde el rincón de los muertos: El pensamiento mítico de Ayacucho*. Lima: Gredes.

Berg, Hans van den
1989 *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. La Paz: Hisbol/UCB. (Biblioteca Andina).

Bottasso, Juan (Coord.)
1989 *Religiones amerindias 500 años después*. Quito: Abya-Yala.

Burga, Manuel
2001 *Lo andino hoy en el Perú*. En: *Quehacer* N° 128, Enero-Febrero 2001.

Flores Lizana, Carlos
1997 *Taytacha Qoyllur Rit'i*. Sicuani (Perú): Instituto de Pastoral Andina.

Golte, Jürgen
2001 *Cultura, Racionalidad y cultura andina*. Lima: Mínima.

INE
2002 *Encuesta MECOVI 2001*. La Paz: Instituto Nacional de Estadística [CD-ROM].

Intipampa, Carlos
1991 *Opresión y Aculturación: La evangelización de los aymaras*. La Paz: Hisbol.

Intipampa Aliaga, Carlos
1997 *Lectura teológica del proyecto histórico aymara*. São Paulo: Pontificia Facultade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

ISEAT
2005 "Lo 'andino' – una realidad que nos interpela". En: *Fe y Pueblo. Segunda Época*. N° 6. 92-98.

Kessel, Juan van
1989 *La Iglesia Católica entre los Aymaras*. Santiago: Rehue.

2003 *Holocausto al progreso: Los Aymaras de Tarapacá. Iquique: IECTA.*

Mamani, Vicenta
2000 *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*. La Paz: Misión de Basilea.

Marzal, Manuel
1997 *Historia de la Antropología: 2 antropología cultural*. Quito: Abya-Yala.

Marzal, Manuel M.(Coord.), Xavier Albó, Bartomeu Meliá
1991 *Rostros indios de Dios*. La Paz: CIPCA-Hisbol-UCB.

Montes, Ruiz Fernando
1987 *La máscara de piedra*. La Paz: Quipus.

Ramos, Humberto
1997 *Hacia una teología aymara*. La Paz: CTP.

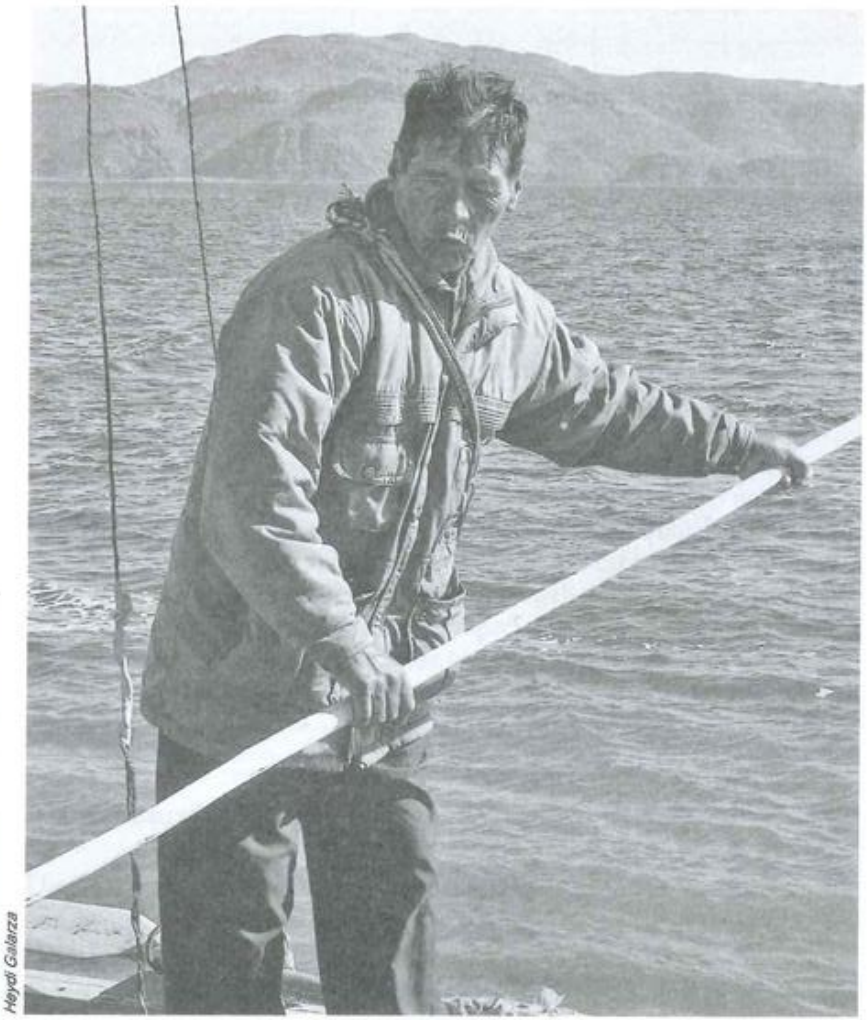
Rösing, Ina
1991 *Almas nuevas del mundo callawaya: Análisis de la curación ritual callawaya*. Tomo 2. Cochabamba: Amigos del Libro.

Rostworowski, Maria
2002 *Pachacamac y el Señor de los Milagros, una trayectoria milenaria: Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Vol. 25. Lima: IEP.

Sahlins, Marshall
2000 "Esperando a Foucault". En: *Fractal* N° 16. Año 4. Vol. V. 11-30.

Spedding, Alison; Llanos, David
1999 *"No hay ley para la cosecha". Un estudio comparativo del sistema productivo y las relaciones sociales en Chari y Chulumani*. La Paz: PIEB.

Ströbele-Gregor, Juliana
1989 *Indios de piel blanca: Evangelistas fundamentalistas en Chuquiyawu*. La Paz: Hisbol.



Heydi Galarza

Inculturación de la fe cristiana

Diego Irarrázaval

Resumen

Las comunidades con sus rasgos culturales y religiosos son las que llevan a cabo la inculturación, en respuesta al Espíritu del Evangelio. Se examinan varios modos de ver la relación Iglesia-humanidad en América Latina, marcada por la hegemonía del Norte, aunque también por la humanización que tiene raíces autóctonas y mestizas. Se hace una lectura crítica de factores globales (en especial del mercado totalitario) y sus impactos en la población andina. Se abordan grandes desafíos: la interculturalidad, la evangelización a cargo del pobre, posturas en las iglesias sobre la relación evangelio-cultura, procesos de inculturación en la actualidad (y en especial lo propuesto en la región altiplánica). A fin de cuentas, cada buena inculturación del evangelio conduce hacia el inagotable misterio de Dios.

1. Introducción

Desde mi ubicación en el sur-andino del continente, me uno a muchas y muchos que se preguntan por el incierto porvenir de la evangelización inculturada y universal, hecha por los pueblos latinoamericanos. Ella tiene bellas raíces y ha florecido en la vivencia guadalupana en México, los rituales afro-americanos, los cristianismos mestizos, formas sincréticas, y tanto más. Son raíces y troncos sólidos, pero marginales con respecto a las pastorales oficiales. Sin embargo, desde hace dos décadas, sectores de la Iglesia católica, y luego la Conferencia Episcopal en Santo Domingo, han abrazado la causa de la

inculturación. Es algo esperanzador. Pero avanza en medio de grandes obstáculos, aporías, confusiones.

¿Cómo enfocar esta temática? Primero hay que preguntarse qué es la inculturación. Ella está en las manos de las comunidades locales, gracias a la obra del Espíritu. Cada pueblo es convocado a inculturar el evangelio, a fin de celebrar la vida. Por otra parte, la deshumanización es confrontada por la comunidad eclesial, y así la vivencia cristiana tiene que ser exculturada de los ídolos de hoy.

En términos generales, se trata de un pluridimensional proceso de inculturación y de liberación que son "señales, insustituibles preanuncios, de la salvación definitiva en el Reino" (Suess 1986: 173). La obra del Espíritu es realmente universal, sin barreras. Al celebrar la vida, ninguna cultura y ninguna religión es descalificada.

En segundo lugar, la acción pastoral es inseparable de la meditación y el debate teológico. Admiramos la buena nueva que proviene del corazón de Dios y es ofrecida a la humanidad a través del Espíritu de Jesucristo. Estas verdades son interpretadas de varias maneras. Hay varias corrientes teológicas, y algunos sanos debates. Una corriente de opinión es que el mensaje cristiano impugna los seudo-bienestares e ídolos modernos, y que no concuerda con el *marketing* de lo cristiano. Más bien, la buena nueva ofrece una genuina salvación.

En tercer lugar, un buen enfoque es reconocer la acción del pueblo de Dios en favor de la humanidad. Así actúa Dios y asimismo es la responsabilidad eclesial a favor de la justicia y felicidad humana. De este modo es confrontada la recurrente enfermedad iglesiocéntrica. La buena nueva no trae beneficios a una institución religiosa; más bien libera de todo mal. Damos pues un gozoso testimonio de la salvífica presencia de Dios en la humanidad y la creación, y de la Iglesia como sacramento de la salvación universal.

Una cuarta característica es tomar en cuenta impasses y también potencialidades en la modernidad globalizada. Ésta no sólo uniformiza a los pueblos de hoy, sino que también conlleva resistencia y reafirmación de culturas. A la modernidad le reclamamos su promesa de valorar el pluralismo. Esta actitud humana beneficia la evangelización en contextos andinos, que es capaz de dialogar con diversas maneras de vivir. De modo particular hay que apreciar la propuesta de inculturar el evangelio en el Altiplano andino.

2. Resolución de asimetrías

Hoy se desenvuelven fuerzas globalizadas; y se han instaurado nuevos factores asimétricos. Al decir eso no me inscribo en un diagnóstico catastrofista. Por ejemplo: suponer que la globalización aniquilará las culturas latinoamericanas, que la identidad indígena desaparecerá, o bien, las lecturas pesimistas del modo de ser de pueblos pobres. Es cierto que éstos son manipulados por caudillos, y que a menudo les complace estar subordinados a los grupos de poder. También se sienten reflejados (y son alienados) por telenovelas: "el entretenimiento gusta mucho más si es melodramático, si llena el día a día con la historia rosa, la tragedia ajena y sufridos personajes que desnudan sus problemas" (Fernández 2001: 82).

Sin embargo, existen factores globales contrapuestos; algunos son hegemónicos, pero hay otros que brotan desde los márgenes. Esto último ha sido llamado globalizar la solidaridad, o como lo expresa el Foro Social de Porto Alegre: "otro mundo es posible". En cuanto a la población pobre, hay abundantes signos de valoración de sus culturas, de visión crítica de la realidad, de iniciativas y redes propias, de creatividad simbólica y festiva desde la marginalidad.

Por lo tanto, creo que hay que estar atentos tanto a las grandes estructuras del mal como a las energías alternativas. Cuando las mayorías sobrellevan pesadísimas injusticias, entonces sobresalen más sus capacidades y espacios de libertad. Existen admirables potencialidades en los pequeños de la tierra, a pesar de la discriminación y opresión sistemática.

Comienzo revisando vivencias. Existen disparidades muy concretas. Mi labor profesional en medio de la población indígena del Perú me ha mostrado tanto la autonegación del pobre como su capacidad e inteligencia colectiva. Cuando doy charlas sobre la realidad andina mis interlocutores a menudo dicen que yo puedo explicar lo que ellos no saben; así reproducen su autonegación. Por otro lado, gente pobre y sabia a menudo me explica lo que ellos saben muchísimo mejor que yo ("el maestro"). Por mi parte, veo mi facilidad para sistematizar, y la gente me halaga por eso. Pero estoy consciente de que –de acuerdo con mis categorías– sistematizo la cultura/religión diferente de la mía; así la reinterpreto, y hasta la desfiguro, aunque también aporto al diálogo entre universos simbólicos.

Existe pues un desequilibrio institucionalizado, que debe ser encarado tanto por el/la profesional cristiano/a (agente pastoral, teólogo/a, dirigente social, etc.) como por los sectores populares. A quienes nos consideran líderes y sabios nos cabe renunciar a la superioridad, ser autocríticos de la interacción con otra cultura, y colaborar con las iniciativas de la comunidad. A su vez, a la comunidad pobre le corresponde fortalecer sus capacidades, renunciar a imitar al de arriba, afianzar sus caminos inéditos, y supervisar a los agentes externos.

De lo concreto, vamos a la problemática mundial y a las posibles opciones. De aquella vivencia local damos un salto hacia la cristianización noratlántica. Su misión cristiana se ha desplegado al interior de asimetrías históricas. Ante tal error, algunos/as pastoralistas y teólogos/as propician un cambio radical. Por ejemplo, Giancarlo Collet examina la misión moderna proveniente de Europa; ha estado atada a su imperial empresa colonizadora; y, desde el punto de vista de los receptores de la cristianización, "el colonialismo y la misión aparecían formando una unidad en cuanto al tiempo y al contenido" (Collet 2003: 80); por eso postula que la Iglesia de Occidente no continúe imponiendo sus formas de fe, sus liturgias, sus teologías y sus estructuras como si fuera la norma para otras partes del mundo. Juan Martín Velasco indica la ruptura con la "forma occidental europea, exportada al resto de los lugares del mundo... y la necesidad de inculturarse en esas otras culturas" (Martín Velasco 1996: 123).

Tal cuestionamiento, hecho desde Europa, es también significativo en América Latina, ya que nuestras iglesias reproducen asimetrías noratlánticas y contribuimos a ser neocolonizados hoy. En mucha pastoral la racionalidad de origen europeo destruye la sabiduría propia de estas tierras, la pauta urbana es sobrepuesta a la población rural, lo mestizo anula a lo indígena, el machismo latinoamericano destruye la reciprocidad comunitaria.

Las asimetrías ¿cómo pueden ser resueltas? ¿Existen alternativas? Sí. De partida nos cabe honestamente reconocer atropellos del pasado y del presente. A continuación replanteamos la vivencia cotidiana, de manera que haya equidad entre grupos culturales diversos. En este contexto es posible el diálogo evangelizador entre personas; nadie descalifica al otro, a la otra; más bien se interactúa y crece al compartir diferentes culturas; y la norma para dialogar es fidelidad al evangelio de la vida. La *buena nueva* da preferencia a gente marginada y supuestamente ignorante (1 Co 1: 26-28). Así ocurrió en la época de San Pablo; y asimismo ocurre en nuestro aquí y ahora.

En términos teológicos, Luiz Carlos Susin argumenta que frente a la tendencia "universalista, centralizadora" es necesaria la teología de la inculturación; por su parte, Marcelo Azevedo exalta la inculturación como "el nuevo paradigma en el proceso de evangelización... en un mundo cultural y religiosamente plural" y dice que no se puede "justificar un cristianismo monocultural; por el contrario, el resultado universal de una adecuada evangelización será un cristianismo multicultural" (Susin 1995: 35; Azevedo 1995a: 26; Azevedo 1995b: 779). Esta perspectiva obedece a la naturaleza del evangelio que siempre se incultura, y que interpela todas las formas de vivir; y también está motivada por el actual escenario pluri-cultural-religioso.

En cuanto a directrices pastorales, un buen ejemplo son las de obispos del sur-andino del continente. Han puesto acento en el pueblo de Dios (y no en elites ni en unos expertos) que llevan a cabo la inculturación. Han promovido "el protagonismo del laicado andino para optimizar la tarea de la evangelización inculturada en la vida de la Iglesia local y universal" (Obispos de Zonas Andinas 1997: 10). De este modo se van resolviendo las asimetrías que se arrastran por siglos.

La buena nueva de Jesús fue asimétrica con respecto al pecado en sus expresiones institucionales y personales; también con respecto a ciertas tradiciones del judaísmo que deshumanizaban al pueblo y lo alejaban de su Yahvé. El Maestro confronta éstas y otras asimetrías desde la perspectiva del reinado del amable Dios.

La solución es pues romper con el pecado, convertirse al Reino, y caminar con el Señor encarnado/inculturado en medio de los/las pobres que claman la llegada de la salvación. En base a todo esto, la evangelización a lo largo de la historia es asimétrica con respecto a la maldad, y positivamente favorece relaciones de equidad y amor. Pues bien, la cristianización en América Latina ¿ha seguido esa pauta del evangelio?; el problema ha sido la asimetría al ser llevada a cabo desde los poderes, y no desde el sufrido pueblo de Dios.

3. Factores globales y misión

Durante las últimas décadas se ha discutido el carácter inculturado y universal del mensaje cristiano. Al presenciar polémicas entre porta-

voces conservadores y progresistas me preguntaba si el pleito de fondo es entre dichos sectores de la Iglesia. Parece que no. Más bien, veo que unos factores globalizados son los que más amenazan la fidelidad al evangelio. En efecto, gigantescos obstáculos amenazan una genuina inculturación. Recalcaré los siguientes factores: el mercado totalitario, la ambigüedad carismática, el androcentrismo. Creo que si estos obstáculos (y otros) son encarados, se hace más posible la misión inculturada y universal.

3.1. Primer factor: un mercado omnipotente

Numerosos estudios muestran que el mercado totalitario es complementado por el comportamiento "yo-ista" y por la comercialización de símbolos religiosos. "Las mercancías-símbolos posibilitan una suerte de reinvención del mundo... y la industria cultural va llenando de nuevas fantasías una sociedad cuyos sueños utópicos parecen estar dormidos" (Parker 1997: 72). Realidades positivas –como son el intercambio económico, el ser sujeto moderno, la espiritualidad– son enviciadas por el mercado. En todo el mundo, la civilización del mercado ha penetrado y pervierte las culturas/religiones de los pueblos. Esto ocurre a nivel estructural como a nivel del comportamiento de las personas.

Las grandes religiones pasan a funcionar y a ser tratadas en términos mercantiles. Esto es explicado por Rodney Stark y Roger Fink: se establece un mercado de adherentes actuales y potenciales, las organizaciones religiosas buscan atraer o conservar sus adherentes, y la cultura religiosa asume características comerciales (Roger y Fink 2000: 193). En cuanto al comportamiento, las personas encaran costos y beneficios de la religión, escogen una religión o ninguna, y como en cualquier mercado, la demanda de consumidores se correlaciona con la oferta de bienes religiosos.

Estas realidades son cuestionadas por la teología. José Comblin y Alberto Moreira son enfáticos; el primero anota que la "economía occidental invade el mundo... y transforma todos los símbolos de todas las culturas en objetos de consumo" (Comblin 1995: 73), y el segundo comenta: "la cultura del mercado se aprovecha del símbolo y de la dimensión utópica presente en el cristianismo y en otras religiones" (Moreira 1998: 144). El discurso teológico no puede ser indiferente ante tal amalgama de un tipo de economía con lo religioso.

Ciertamente es alarmante cómo el capitalismo logra utilizar para sus fines las estructuras religiosas y eclesiásticas. Pero aun más grave es que sea idolatrado un mercado desigual y un yo insolidario. A fin de cuentas, impugnamos la idolatría del mercado que atenta contra la vida de pueblos pobres. Ése es el gran obstáculo para la fe y su genuina inculturación. Se trata de ídolos generados por minorías pudientes, que también son venerados por las multitudes. Cualquier actividad inculturadora está afectada por la macro cultura del mercado y el yo, con sus absolutos. Cuando esto no es tomado en cuenta, andamos en las nubes.

3.2. Segundo factor: una ambigüedad carismática

El implacable mercado, que instrumentaliza la ciencia y la tecnología, favorece toda clase de calmantes espirituales. A nivel mundial crecen y se consolidan formas carismáticas de ser cristiano, con sus múltiples corrientes y variantes. Son fenómenos polivalentes, debatidos e interpretados con los ojos de las ciencias humanas, y también con los ojos de la fe; ellos muestran (entre otras cosas) las atrayentes y cambiantes facetas de lo carismático y lo pentecostal.

Desde un punto de vista creyente, uno comienza con aspectos positivos y preguntas abiertas. Existe un consenso de que la inculturación proviene del Espíritu y se lleva a cabo de muchas maneras. La gama de comunidades pentecostales (protestantes) y carismáticas (católicas) tiene sus modos de sentir la salvación. Nos cuesta reconocer allí la inculturación y presencia del Espíritu. Si uno opina así ¿es debido a las ambivalencias en estos fenómenos o debido a limitadas pautas teológicas? Además, constatamos que muchos sectores pobres participan y son protagonistas de los movimientos pentecostales. La vitalidad pentecostal y carismática en ambientes marginados ¿es asumida por teologías que optan por la y el pobre? Me parece que estas religiosidades manifiestan aspectos inculturados del evangelio. Son asuntos a trabajar.

A la religión se la hace caer en trampas económicas. La predicación neopentecostal anuncia la prosperidad material mediante –según el estudio hecho por Martín Ocaña– la "liberación de demonios, confesión positiva, victoria en la guerra espiritual..., fe en Dios" (Ocaña 2002: 98). Una estrategia de católicos carismáticos es malinterpretar a Jesucristo y a San Pablo (lo que también ocurre en otros

sectores cristianos) en términos de "acciones concretas de marketing en la promoción de un producto" (Kater 1994: 41). La salvación sería un producto para consumidores. Tal interpretación es sacrílega. La inculturación sería reducida a estrechos beneficios económicos.

Mi tercer punto. Los fundamentalismos (entre los cuales hay corrientes neopentecostales) no toleran a gente diferente de ellos; la clasifican como enemiga, y hasta la asocian al demonio. La modernidad globalizada conlleva (paradojalmente) el resurgir de fundamentalismos (Oro 1996: 141). Esta intolerancia ingresa en el imaginario de pueblos sumidos en la pobreza. Se inculcan y reproducen dualismos de bien y mal, de Dios y diablo, de salvados y condenados.

Al respecto valen unas sugerencias de Oneide Bobsin, teólogo evangélico. Cabe esforzarnos para que el pueblo pobre –agobiado por enfermedades– tenga una salud integral en armonía con la creación; además una "práctica exorcista que desenmascare el carácter idolátrico del mercado...; y una teología de la prosperidad solidaria, en el sentido de un mundo donde quepan todas las personas" (Bobsin 2002: 89). Es decir, unos ejes de lo pentecostal (sanación de enfermedad, exorcismo, prosperidad) son reformulados en la perspectiva de la solidaridad y de una visión crítica y transformadora del orden vigente.

3.3. Tercer factor: un esquema androcéntrico

La experiencia nos indica que un potentísimo obstáculo a la felicidad humana es el androcentrismo. Éste se contrapone a la insurgencia de la mujer, al paradigma feminista, a la acción/visión de género, a una sana masculinidad. Además, vamos comprendiendo que lo masculino sacralizado se entreteje con la idolatría del mercado, con la injusticia racial, con la manipulación política. Por eso, de la vida cristiana hay que exculturar elementos androcéntricos, económicos, raciales, políticos, etc. Toda esta problemática no suele ser tomada en cuenta por quienes proponen la inculturación.

En América Latina solemos lamentar el comportamiento machista (entendido como actitud y acción puntual). La problemática es, no sólo tal o cual acción discriminatoria, sino el conjunto de las relaciones humanas, las dinámicas de poder, y el imaginario simbólico. Todo está centrado en un tipo de masculinidad, que perjudica a la mujer y que también deshumaniza al varón, y que además reduce a "dios" a sus mecanismos hegemónicos. Insisto en este abanico de

problemas. El machismo es no sólo atropelló a la dignidad humana. Las fuerzas androcéntricas afectan relaciones, poderes, imágenes de Dios. Por eso las opciones tienen que ser holísticas.

A mi parecer, existen dos dinámicas: exculturar e inculturar. De la vivencia cristiana hay que exculturar relaciones y creencias configuradas de modo androcéntrico. La cristianización ha reforzado un varón todopoderoso (y así también ha masculinizado a Dios) y una mujer subordinada y sacrificada (y así se ha desfigurado a María). También hay que cuestionar la inequidad en el hogar, formas groseras o sutiles de violencia sexual, y la comercialización del cuerpo y de la afectividad.

Por otra parte hay que exculturar poderes asociados a organismos y creencias religiosas. La población latinoamericana es marginada y violentada por estructuras del trabajo y del orden político y militar, que se legitiman con herencias del Occidente cristiano. Además, en nuestras naciones sobresalen el caudillismo y las artimañas populistas, que suelen legitimarse con la religión. Por otra parte, la cristianización androcéntrica es intolerante y agresiva hacia otras culturas y religiones.

Con respecto a mediaciones culturales, en el comportamiento cristiano, hay que exculturar símbolos patriarcales que ponen obstáculos a nuestro acercamiento al Dios de la vida. Lamentablemente "dios" es construido a imagen y semejanza del poder androcéntrico. Lo sagrado es representado como omnipotente y excluyente. La bendición divina es aprisionada por esquemas patriarcales. Todo esto merece ser exculturado de la vivencia cristiana.

El otro lado de la moneda es la capacidad de inculturar el misterio de la salvación; a esto contribuye la creciente elaboración teológica con perspectiva de género (Gebara 2000; SOTER 2003). Es saludable inculturar el evangelio en las relaciones simétricas entre mujer y varón, en estructuras de poder con participación y con equidad, en el anuncio y celebración de Dios-amor. De este modo es superado el deshumanizante androcentrismo. Esto lo constatamos en mucha vivencia creyente de la gente común: aman a un Dios misericordioso, y tienen una ética de reciprocidad. En cuanto a organismos oficiales, suelen hablar mucho de amor y justicia, pero maltratan las energías de vida que existen tanto en lo femenino como lo masculino. Gracias a la visión/acción de género es posible transformar todas las dimensiones de la evangelización.

Termino esta sección con lo medular del evangelio: la liberadora relación entre Dios y el/la pobre. Esto conlleva a que la condición femenina y masculina sea replanteada en términos correlacionales, a fin de que el/la pobre viva plenamente. De este modo el androcentrismo es superado, y se va forjando una nueva humanidad.

4. Evangelizar entre culturas y religiones

Nos envuelven hondos interrogantes con respecto al escenario global-local con sus señales de un cambio de época, y con respecto al acontecer eclesial. Se revisa y replantea la "evangelización inculturada". Esta propuesta, difundida en América Latina a partir de los años ochenta, ¿cómo se desenvuelve en estos inicios del siglo XXI? ¿Es una consigna, puesta en los márgenes de la pastoral? ¿Es un eje en el movimiento renovador? ¿Se han ampliado nuestras preocupaciones?

Hace unos años predominaba el interés en la inserción del mensaje de Cristo en cada situación cultural. Esta preocupación continúa vigente. Pero hoy estamos atentos tanto a la obra del Espíritu al interior de cada pueblo/cultura/religión, como también estamos atentos a intercambios y vínculos y distinciones entre modos de ser y de creer. Hoy es dada mayor atención a lo intercultural que va de la mano con lo interreligioso.

Es decir, se modifican y ensanchan las propuestas. De un paradigma A: "evangelizar la(s) cultura(s)" se ha ido pasando a un esquema B: la "evangelización inculturada"; y ahora es añadida una propuesta C: "evangelización intercultural e interreligiosa". Los paradigmas A y B son totalmente distintos. Como lo explica Agenor Brighenti: "el primero tiene como punto de partida la Iglesia y su labor misionera, para anunciar la buena nueva a pueblos y culturas; el segundo paradigma tiene su punto de partida en los pueblos y sus culturas, y lo que allí lleva a cabo Dios y su Espíritu a lo largo de la historia" (Brighenti 1998: 35). No se trata pues de pequeñas diferencias; más bien son muy distintas. La propuesta C (evangelizar entre culturas y religiones) se encuentra en gestación, y podrá afianzarse en las próximas décadas.

Este proceso de gestación va trazando unas líneas teológicas. Marcello Azevedo anotaba hace unos años: la evangelización inculturada es hecha en un contexto de pluralidad cultural y religiosa, ya

sea en sociedades tradicionales o bien en las culturas moldeadas por la modernidad o la posmodernidad. En concreto, sobresalen las reflexiones indias y afroamericanas, con su densidad intercultural. Es necesaria una apertura intelectual ante la pluralidad teológica. En las conclusiones de un evento de la CELAM se incluye: "la inculturación del evangelio y de la Iglesia en nuestros pueblos, tanto de raíces indígenas, afroamericanas y mestizas... ante los desafíos de la modernidad posmoderna... y la inculturación de la reflexión teológica" (CELAM 1996: 367). Tenemos pues, a nivel oficial, señales de cambio.

A continuación me detengo en cuatro asuntos: relación entre culturas, misión por parte de gente pobre, debates en la inculturación, propuesta en el Altiplano andino. Ciertamente la labor eclesial y teológica encara otras grandes temáticas; en este ensayo me limito a esos cuatro asuntos. Terminaré subrayando la evangelización concreta y universal.

4.1. Un primer gran desafío: la interculturalidad

Desde sus orígenes (en Palestina y en el Mediterráneo) la evangelización ha sido llevada a cabo en medio de diversas culturas. Ella ni ha sido monocultural ni ha excluido a los secularmente marginados. Esto puede decirse tanto de la difusión del evangelio en los primeros siglos, como de su fiel desenvolvimiento a lo largo de la historia.

Sin embargo, otra constante a lo largo de los siglos ha sido cristianizar desde y con el poder material y político. Esto ha conllevado colonizar y alienar a gente pobre, mediante la asimetría. En parte se debía a la pretensión de poseer "la religión verdadera", cuando de hecho se trataba de hegemonías sociales. La cultura dominante pretendió adueñarse de lo cristiano.

Han existido (y siguen habiendo) muchas contradicciones. ¿Qué hacer? La evangelización concreta y universal tiene que retornar siempre al paradigma de Pentecostés. "Llenos del Espíritu Santo, se pusieron a hablar en otras lenguas... y cada uno de nosotros les oímos hablar en nuestra lengua nativa" (Hch 2: 4, 8). En otras palabras, evangelizar dialogando con culturas diversas. Es inaceptable lo monocultura del mercado. ¡Es posible la intercomunicación simbólica! Ésta, a los ojos de la fe, es una de las admirables obras del Espíritu.

Pues bien, la acción del Espíritu se ha desenvuelto en medio de una compleja y ambivalente cristianización. De una "inculturación

pluriforme" se pasó a un modelo de "cristianismo marcadamente monocultural", como lo denomina Agenor Brighenti (Brighenti 1998: 14). La modernidad, con rasgos colonialistas, ha implantado un desarrollo económico desigual, y ha homogeneizado las culturas; además, exporta un tipo de religión europea. En estos contextos las iglesias de Occidente y sus teologías se preguntan hoy cómo comportarse con los "otros" (Collet 2003: 83). Con una similar inquietud, J.B. Metz auguraba el tránsito: "de una Iglesia europea y norteamericana culturalmente más o menos homogénea –o monocéntrica– hacia una Iglesia universal de raíces culturales muy variadas, es decir, culturalmente policéntrica" (Metz 1988: 41). Este tránsito a veces parece demasiado lento; pero así son los largos y complicados procesos culturales. Ciertamente conviene avanzar con agilidad hacia un policentrismo; esto permite relaciones simétricas entre culturas. Aquí uno constata señales del Espíritu de amor.

Al encarar estas problemáticas vemos mejor la cuestión de fondo: ser fieles al misterio del amor de Dios. Un cristianismo monocultural no sólo violenta la identidad pluriforme de nuestros pueblos, y no sólo imposibilita la misión universal; también obstaculiza la apertura al Misterio. En cualquier evangelización lo más importante es que la comunidad viva bien con el prójimo-pobre y con Dios. Nos apartamos de Dios al constituir una Iglesia monocéntrica (según la advertencia hecha por Metz) o monocultural (al decir de teólogos/as de la inculturación).

La cuestión de fondo es si ante la revelación de Dios estamos, o bien abiertos (mediante lo intercultural), o bien estamos sordos y ciegos (mediante lo monocultural). En términos sociales, conviene distinguir la multiculturalidad (que va de la mano con el pluralismo moderno y que es funcional al *status quo)* de la interculturación. La relación entre culturas puede ser asimétrica, o bien puede formar parte de un proyecto de vida (Irarrázaval 2002: 74ss). Además, teniendo como trasfondo la opción por la vida de gente pobre con sus espiritualidades, la relación entre culturas comienza a tomar en cuenta la interacción entre religiones. La inter-culturalidad va de la mano con una "interreligionación". Ésta es una nueva pista abierta en la teología latinoamericana.

En el caso de pueblos originarios, ellos han ido generando opciones de manera integral. Así lo demuestra su biodiversidad, su selección y negociación con respecto a otras culturas, la estrategia de

desarrollo desde abajo, la educación intercultural que es impulsada desde la familia y comunidad indígena, los tiempos y espacios cualitativos, el mestizaje articulador y diferenciador, la configuración de cristianismos andinos pluriculturales. En términos generales, la polifacética población latinoamericana tiene potenciales de interculturación. En torno a todas estas realidades, la labor pastoral y teológica hoy está más preocupada por los potenciales en cada cultura y entre culturas. En la medida en que se opta por gente pobre, se opta por sus modos de inculturar e interculturar la fe cristiana.

4.2. Un segundo gran desafío: la misión de gente pobre

La acción y mística misionera tiene como modelo el anuncio y praxis bíblica. Es un modelo claro como el agua. "Jesús los envió a anunciar el Reino de Dios y a hacer curaciones... no lleven nada... ni pan, ni plata..." (Lc 9: 2-3, 10: 4.9). La proclamación de la salvación y la atención a la población sufriente son hechas, no desde las cumbres del poder, sino que desde abajo, y con el corazón dirigido hacia el gozoso Reinado de Dios.

Ahora bien, no cabe idealizar lo popular, ya que está fragmentado y es contradictorio, es portador de felicidad pero también de alienaciones. Pero sí nos corresponde revisar y apreciar la misión a cargo de la comunidad de personas pobres, porque así es la mayor parte de la Iglesia latinoamericana. En nuestro continente, gente con escasos recursos y poderes, aunque con inmensas habilidades humanas y energías espirituales, realiza la catequesis, cultiva ritos, organiza la solidaridad ante las carencias de cada día, estudia y comparte el mensaje de vida. Por eso, la misión evangelizadora es un movimiento de pobres hacia pobres. También participan profesionales y líderes pastorales, que se mueven desde su cultura hacia una diferente, y están atentos/as a la interpelación del evangelio a todas las culturas.

Al respecto, sobresale la evangelización inculturada en Bolivia. Calixto Quispe anota: "la experiencia de fe en Jesús de Nazaret se puede vivir en miles de formas religiosas indígenas... el sujeto de la inculturación es el indígena junto a su comunidad originaria, sin descuidar al diferente que viene para acompañarnos en este caminar de fe por la justicia" (Quispe 1966: 41ss). La meta de este proceso inculturador es el proyecto de vida frente al sistema globalizante. Quispe termina así: el fruto de la inculturación es algo nuevo que

sirva para la transformación de las iglesias y la sociedad. Tenemos pues un proceso centrado, no en lo conceptual ni en lo eclesiástico, sino en el evangelio que alimenta el proyecto de vida de pueblos pobres.

A lo largo del continente aparecen obstáculos, puestos por personas y estructuras eclesiales. Esto a veces nos desanima. Pero, a fin de cuentas, lo importante es que la misión crece desde el pobre y gracias a la acción del Espíritu. Hace unos años constataba lo siguiente: "la gente ordinaria, el pueblo de Dios con su *sensus fidei*, es quien lleva a cabo la misión...; empezamos a reconocer la obra del Espíritu en la historia concreta, las culturas, las formas religiosas; esto redimensiona toda la misión" (Irarrázaval 1999: 274, 278). No son simples deseos; se trata de pequeñas y sólidas y crecientes realidades.

4.3. Un tercer desafío: un proceso lleno de controversias

Nos impactan las controversias, en los inicios de la Iglesia, con respecto a su presencia en medio de diversos pueblos/culturas. Así lo consigna el "concilio de Jerusalén" y los pleitos entre Pedro, Santiago, Pablo, y demás (Hch 11: 1ss; 15: 2ss; 15: 6ss; 1 Co 8-10, etc.). La enmarañada historia eclesial puede ser entendida con la clave de las controversias sobre diversos modos de vivir el mensaje. Mario de F. Miranda anota que el Concilio Vaticano II constituye un "umbral para una Iglesia verdaderamente mundial y multicultural", y que el Magisterio es claro en cuanto a la inculturación, pero surgen dificultades en la práctica. Juan Pablo II promovió la inculturación a partir de *Catechesi Tradendae* (1979); y veinte años después decía: "el cristianismo del tercer milenio debe responder cada vez mejor a esta exigencia de inculturación... [y añadía] ...la belleza del rostro pluriforme de la Iglesia" (Novo Millenio Ineunte 2001: 40). Estos lineamientos han sido implementados por algunos sectores, pero otros sectores los han ignorado y hasta han hecho todo lo contrario.

Con respecto a la acción pastoral, existen diversas posturas. A mi parecer hay tres vías: forjar culturas cristianas, evangelizar las culturas, inculturación. Al examinar lo primero y lo tercero, Paulo Suess ve que son proyectos diferentes, y que el segundo se inclina a uno u otro lado. Por su parte, Agenor Brighenti reivindica la tercera –en que los pueblos llevan a cabo la inculturación– y descalifica la segunda (por ser extra o a-cultural). Las tres vías tienen que ver con modos de encarnar el evangelio y con los agentes concretos. Muchos compartimos el punto de vista de que la buena nueva está siempre inculturada, y que los sujetos son la comunidad eclesial desde sus culturas (y no unos agentes externos que implantan su mensaje).

Las controversias se han agudizado en torno a los documentos episcopales de Puebla (párrafos 385-443) y luego de Santo Domingo (párrafos 228-286, 298-301). Por ejemplo, en la IV Conferencia de Santo Domingo, su Comisión 26 aprobó en forma unánime este texto: la "inculturación es un proceso conducido desde el interior de cada pueblo y comunidad"; pero la comisión de redacción a último minuto lo cambió a: "es un proceso conducido desde el evangelio hasta el interior de cada pueblo y comunidad con la mediación del lenguaje y de los símbolos comprensibles y apropiados a juicio de la Iglesia" (Suess 1993: 3). Se explicitan pues dos enfoques: lo que brota de dentro (como lo plantea el texto de la comisión sobre cultura en dicha Conferencia Episcopal) a algo introducido desde fuera (como lo puso la comisión de redacción en Santo Domingo). En éste y otros puntos no hay consenso al interior de nuestra Iglesia. Es pues necesario mayor discernimiento.

Otro nivel de las controversias se refiere a procesos culturales en nuestro continente. El debate refleja la disimilitud entre una gama de situaciones y la sinuosidad de lo moderno y posmoderno en América Latina. Se van desarrollando unos ensayos sobre la inculturación en medios urbanos, en ambientes juveniles, en la política, en las comunicaciones, en la mujer, en lo indígena, en lo afroamericano. Es decir, la temática no sólo abarca la enseñanza de la fe y la liturgia (espacios en los que se suele hablar de inculturación) sino también las vivencias urbanas y los diversos sujetos humanos; vale decir, en cada uno y todos los ámbitos de la fe, con sus protagonistas y procesos culturales.

Un terreno lleno de prejuicios y discusiones es el del sincretismo que ha sido lúcidamente abordado por Manuel Marzal y por Afonso Soares (Marzal 1985; Soares 2003). Tanto en espacios afroamericanos como en espacios indígenas se han iniciado estos análisis mesurados. Se debate si la inculturación (desde la vivencia cristiana) y el sincretismo (desde las religiosidades de la gente) valen, o sea si cada uno tiene su validez, o si lo primero y lo segundo se enriquecen uno al otro; o bien es examinada la significación de lo sincrético en vivencias de la revelación y salvación por parte de muchos/as cristianos/as. Esto último me parece una ruta fecunda.

Concluyo esta parte con la mención de la rica aunque incipiente discusión sobre los fundamentos de la inculturación. En términos teológicos existe un consenso en que el modelo es la Encarnación del Verbo en Jesús. De aquí –como explica Paulo Suess– brota la norma de la evangelización inculturada, y también brotan los paradigmas y convenciones de carácter cultural que son y pueden ser modificados. En otras palabras, ninguna forma inculturada de la fe representa toda la revelación; pero, cada buena inculturación nos conduce hacia el inagotable misterio divino.

A la encarnación como modelo básico hay que sumar la obra del Espíritu (fuente dinámica de inculturaciones a lo largo de la historia) y ciertamente cada eje de la reflexión cristiana. Vale decir, presencia trinitaria, la creación, la encarnación, la pascua cristiana, la pneumatología, la escatología. Por consiguiente, la correlación evangelio-culturas tiene su base en el conjunto de la historia de salvación. Tomando en cuenta este trasfondo, cabe una precisión. Dada la pluralidad de culturas donde hay presencia de Dios, el misterio de pentecostés puede ser considerado el modelo fundante de la inculturación. Veo que el modelo encarnacional se inscribe en el más amplio modelo de la acción del Espíritu en todas las épocas y culturas humanas. Sobre este punto también hay diversos pareceres.

En cuanto a sujetos, la teología latinoamericana postula al pueblo de Dios como generador de la inculturación, y a la humanidad pobre como su protagonista, ya que Dios la ama de modo preferencial. En un sentido eclesial, el sujeto inculturador es la Iglesia particular, en el seno de la Iglesia universal. A continuación me detengo en casos particulares en el sur andino.

4.4. Una propuesta de inculturación

En las regiones andinas, a partir de los años setenta, se han dado pasos en la evangelización inculturada. Durante décadas ha habido coordinación entre diócesis católicas, y la planificación socio-cultural y teológica promovida por el *Instituto de Pastoral Andina* de Cusco ha valorado el modo de ser indígena (Obispos del Sur-Andino 1994: 162s.; 231; 240). Uno constata grandes pasos en la empatía con las culturas originarias; sin embargo, ha sido escasa la interacción a un nivel interreligioso. En cuanto a Bolivia, resalta la Iglesia metodista que ha optado por ser andina, comunidades evangélicas

luteranas, y décadas de intensa inculturación andina por parte de sectores de la Iglesia católica.

La propuesta más sólida y audaz proviene del Altiplano andino: "Un proceso de encuentro y transformación a largo plazo de aymaras y quechuas y los que vienen de otra cultura, caminando juntos para descubrir y encarnar a Jesús en las culturas de los Andes" (Diócesis de El Alto 2005: 43). Aquí es retomado el aporte episcopal de Bolivia para la Conferencia de Santo Domingo (1992): se complementa el anuncio desde fuera y el crecimiento desde dentro.

La idea articula cuatro dimensiones: culturas y vivencias distintas de la fe común, adhesión a Jesús como centro y fin de la inculturación, los caminos del Espíritu, comunión eclesial en la inculturación. Estos cuatro componentes se enriquecen uno al otro. Constituye un gran proceso a cargo de la Iglesia particular, de todas las personas que la integran, y de modo preferencial de las personas laicas. No se trata pues de una aculturación (cuando alguien se aleja de la cultura propia y asume otra). Más bien se trata de vivir de modo andino el evangelio que interpela al quechua, al aymara, al mestizo.

En cuanto al fundamento teológico, en parte es tradicional y en parte es innovador. De modo similar como el Verbo de Dios se ha encarnado en la historia y cultura de un pueblo, así actúa la Iglesia en cada circunstancia (Diócesis de El Alto 2005: 28; 30; 31; 46). Esta Asamblea Diocesana anota: "las semillas del verbo en la cultura y religión andina... el sabor evangélico innato... en la reciprocidad, la pareja, la comunidad, la relación con la naturaleza". También hay que ver diferencias, ya que no es lo mismo "una experiencia de la presencia cósmica de lo divino" y "un Dios comprometido en el quehacer histórico de la humanidad que culmina en la encarnación y la redención". Dichos valores y semillas "no se equiparan con la revelación cristiana... (que conlleva) el anuncio explícito y aceptación de Cristo" (ibídem).

La cristología y la pneumatología van de la mano. El proceso de inculturación es entendido tanto sobre la base de la persona de Cristo como a la acción del Espíritu. Gracias a lo primero son planteados un anuncio y enseñanza, "siguiendo el ejemplo de Cristo que hablaba en parábolas y así tengamos participación en el reinado de Dios" (Diócesis de El Alto 2005: 85). A esto se añade la opción preferencial por el y la pobre, el arte que ayuda a encontrar un Cristo andino, conocer a quien es camino, verdad y vida. Gracias a lo segundo, se

plantea "descubrir la presencia del Espíritu Santo en la cosmovisión andina, sus diferentes manifestaciones y experiencias de fe" (Diócesis de El Alto 2005: 101). Con respecto al ser Iglesia inculturada, los acentos son puestos en ser comunidad, liderazgo laical, programas de formación a partir de las culturas, celebración de liturgia y sacramentos de modo inculturado, la acción solidaria que apunta a ser protagonistas de la liberación (Diócesis de El Alto 2005: 105; 107; 123s.).

Junto con apreciar estas líneas de acción, cabe ver modos de implementar los buenos propósitos y cómo encarar obstáculos. Hay muchos factores adversos: la cultura hegemónica del mercando y su perfil idolátrico, la intolerancia entre sectores humanos y entre religiones, la inercia monocultural y el miedo a la innovación eclesial. Para llevar a cabo una evangelización inculturada se requieren tanto de propuestas verbales (que suelen difundirse con facilidad en ambientes renovados de las iglesias) como de líneas de acción y sus estructuras, y de teologías y espiritualidades inculturadas (que difícilmente se abren camino dada la cantidad de obstáculos puestos por la sociedad y por la Iglesia).

5. Conclusión

En el actual contexto mundial, la evangelización inculturada tiene significados concretos y universales. A lo largo de este ensayo he examinado asimetrías, luego unos factores globales y la misión, y finalmente el desafío de evangelizar en contextos donde hay diversas culturas y religiones (y en especial la realidad andina donde durante décadas se dan pasos grandes).

Algunas personas se frustran por la lenta y controvertida implementación de la propuesta inculturadora. Al respecto hay que sopesar el factor tiempo, y esto se acentúa cuando hay un cambio civilizacional. También cabe sopesar que la fe tiene sus tiempos (distintos de la planificación pastoral). Me uno al deseo de un número creciente de creyentes que la comunidad eclesial, en medio de contradicciones, siga afianzando la propuesta inculturadora.

La inculturación es hecha en nuestra historia por gente marginada, con la energía de sus espiritualidades. En cuanto a América Latina, en la religiosidad popular hay claras señales de inculturación de la fe cristiana. En contextos donde abunda el sincretismo, y en

regiones del mundo con una variedad de religiones, hay que reconocer cómo es inculturada la fe en el Dios de la Vida.

Una última anotación. Es bello forjar identidades y proyectos de vida, en respuesta al evangelio. Lo hacemos como criaturas del universo, con diversas culturas y trayectorias humanas. Todo esto se entrelaza y articula para alabar a Dios. En cada rincón de América Latina alabamos la belleza de la salvación en medio de las penumbras globales y de los clamores de los y las pobres. Existen pues excelentes bases para superar la fealdad de replegarse a lo individual y a un rincón cultural, y, en sentido positivo, nos reanima el compartir la hermosa esperanza.

Bibliografía

Albó, Xavier
1999 *Iguales aunque diferentes: Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia*. La Paz: CIPCA.

Arnold, Denise (comp.)
1997 *Más allá del silencio: La frontera de género en los Andes*. La Paz: CIASE.

Azevedo, Marcello de C.
1995a "Contexto geral do desafio da inculturação". En: Marcio F. dos Anjos (org.). *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes/ SOTER. 13-28.
1995b "Cristianismo, uma experiencia multicultural". En: *Revista Eclesiástica Brasilera* 220. 778-780.

Bobsin, Oneide
2002 *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: CEBI.

Brighenti, Agenor
1998 *Por uma evangelização inculturada*. São Paulo: Paulinas.

CELAM
1996 *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*. Bogotá: CELAM.

Collet, Giancarlo
2003 "Le christianisme, produit derive ou contre-courant de la globalisation?". En: *Lumen Vitae* LVIII/1. 80-81.

Comblin, José
1995 "Evangelização e inculturação: implicações pastorais". En: Marcio F. dos Anjos (org.). *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes/Soler. 57-90.

Diócesis de El Alto
2005 *La Iglesia Inculturada, IV Asamblea Sinodal, El Alto*, La Paz: Don Bosco.
Fernández, Josefina
2001 "Latinoamérica quiere circo". En: *Qué Pasa* 1593 (Santiago de Chile). 82-84.
Gebara, Ivonne et al.
2000 *Teología con rostro de mujer*. Managua: Alternativas.
Irarrázaval, Diego
1999 *Teología en la fe del pueblo*. San José: DEI.
2002 "La cuestión intercultural". En: *Páginas* 177. 74-83.
Kater Filho, Antonio M.
1994 *O marketing aplicado à Igreja Católica*. São Paulo: Loyola.
Martín Velasco, Juan
1996 *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. Madrid: PPC.
Marzal, Manuel
1985 *El sincretismo iberoamericano*. Lima: PUC.
Metz, Johann Baptist
1988 "Hacia una Iglesia universal culturalmente policéntrica". En: *Páginas* 92. 40-45.
Moreira, Alberto da Silva
1998 "A civilização do mercado: Um desafio radical as igrejas". En: VV.AA. *Sociedade global, cultura e religião*. Petrópolis: Vozes. 134-164.
Novo Millenio Ineunte
2001 Encíclica del Papa Juan Pablo II. Roma: Vaticano.
Obispos de Zonas Andinas (Bolivia, Perú, Chile)
1997 *Reflexiones sobre una pastoral andina inculturada*. Iquique: IECTA.
Obispos del Sur-Andino
1994 *La señal de cada momento: Documentos de los Obispos del Sur-Andino, 1969-1994*. Lima: CEP.
Ocaña, Martín
2002 *Los banqueros de Dios: Una aproximación evangélica a la teología de la prosperidad*. Lima: Puma.
Oro, Ivo Pedro
1996 *O outro é o demônio: Uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus.
Parker, Cristian
1997 *Religión y posmodernidad*. Lima: CEPS.
Quispe, Calixto
1966 "¿Inculturación del Evangelio en los Andes?". En: *Fe y Pueblo; primera época* (La Paz, Bolivia) 1. 8-9.

Soares, Alfonso
2003 *Interfaces da revelação: Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*. São Paulo: Paulinas.
SOTER
2003 *Gênero e Teologia*. São Paulo: SOTER/Paulinas/Loyola.
Stark, R., Fink, R.
2000 *Acts of Faith: Exploring the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.
Suess, Paulo
1997 "Apontamentos para a Evangelização Inculturada". En: VV.AA. *Novo Milenio: Perspectivas, debates, sugestões*. São Paulo: Paulinas. 36-46.
1995 *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. São Paulo: Paulus.
1993 "Comparação das conclusões de Santo Domingo com a quarta e última redação da comissão 26" (manuscrito).
1986 "Questionamentos e Perspectivas". En VV.AA. *Inculturação e Libertação*, São Paulo: Paulinas, 160-175.
Susin, Luiz Carlos
1995 "Inculturação: implicações teológicas". En: M. F. dos Anjos (org.). *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes/SOTER. 29-56.
Valdés, Teresa; Olavaria, José (eds.)
1997 *Masculinidad/es, poder y crisis*. Santiago: ISIS.

C. Las fuentes de la Teología Andina

La muerte

Tradición, religiosidad y simbolismo

Freddy Luis Maidana

Resumen

A través de este artículo mostraremos la relación existente entre la vida y la muerte en los Andes, tratando de mostrar que el ser humano ha generado una serie de recursos simbólicos que le permiten apaciguar el dolor que siente al perder a un ser querido. En ese afán suceden varios acontecimientos, con diversas características: culturales, religiosas, sociales y económicas. Todos estos sucesos son expresados por el hombre y la mujer, mediante acciones y objetos de gran contenido simbólico que representan la intermediación entre los vivos y los muertos.

Introducción

A diario se nace y se muere. El hombre, por designios de la naturaleza, no es perenne, es parte de un ciclo que tiene inicio y final, natural o mecánicamente, y siempre en medio de plegarias. Mientras el ser humano vive, cree en la eternidad y cuando muere no tiene tiempo para reflexionar. Sí bien en la mayoría de los casos tiene conciencia del futuro celestial, no acepta la muerte.

La relación entre la vida y la muerte es contradictoria. Sus dimensiones son diversas y dependen del contexto cultural en el que se desarrollan, donde cada una de ellas tiene su propio lenguaje. Lo enigmático de esa relación es que ambas coexisten como partes de un todo, haciendo más llevadera la filosofía de la vida. Dentro de ese contexto la muerte se ritualiza, sataniza o endiosa, debido a que

el difunto, el muerto, representa en el lenguaje cotidiano lo bueno y lo malo a la vez. Ésta es la manera de ver y vivir lo contradictorio de lo humano.

Entre la vida y la muerte, las ceremonias rituales se convierten en intermediarios o medios y/o canalizadores del ruego, la entrega, la sumisión al poder, al tiempo y espacio desconocido del difunto, donde cada manifestación, expresión simbólica, representa la comunidad, grupo o colectividad. Hay que recalcar que hay aspectos generales que rigen el comportamiento de los seres humanos ante la muerte: temor y veneración.

El camino que recorreremos ingresará por los senderos fenomenológicos de la religión, y a través de ésta trataremos de comprender una de las realidades más enigmáticas que tiene el ser humano.

1. La muerte en el mundo andino

La concepción de la muerte en el mundo andino no escapa del pensamiento universal que se tiene de ella. Sin embargo, las representaciones y características tienen particularidades propias que responden a su cosmovisión, donde la dualidad: *alax Pacha* (Mundo de Arriba) y *manqha Pacha* (Mundo de Abajo) encontrada en el *aka Pacha* (Mundo que habitamos), y *taypi* (centro), constituyen la base fundamental del pensamiento andino, al que se suma la concepción cristiana sobre la muerte. Ambas representaciones y visiones simbólicas conviven desde hace mucho tiempo, aunque al momento de la ritualización toman caminos distintos con una misma finalidad: llegar al ser supremo.

Para los cristianos el ser supremo se encuentra en el cielo, mientras que el *hábitat* de los dioses del mundo andino está en los cerros más altos, junto a la naturaleza; por eso "los andinos se vuelven parte de la tierra que trabajan; cuando sus cuerpos perecen, sus tierras se enriquecen. Cuando mueren penetran en la montaña y realizan un viaje ascendente" (Bastien 1984: 18). No es casual que la ritualidad del hombre y la mujer andina esté dirigida a establecer relaciones de reciprocidad con la naturaleza.

La muerte en el mundo andino debe ser observada de manera particular y, como "un hecho natural e incuestionable y transitorio... Entendida no como el fin de vivir, sino como la aniquilación de la

existencia física para dar lugar a que el *ajayu* (alma) protagonice nuevos cambios en la otra vida" (Santos 1988: 35). Esta dimensión parece fuera de lugar. En la concepción andina esto es natural, el alma no pasa a gozar de un reino, sino ingresa a otra etapa de la vida donde debe generar cambios, para ser protector, benefactor de su comunidad y familia.

La muerte en los Andes no significa, por lo tanto, la separación de la persona de su familia, menos de su comunidad, porque el *ajayu* del difunto de una u otra manera está junto a ellos. Esta forma de plantear la vida y la muerte ha hecho que se establezca entre los vivos y los muertos una relación de reciprocidad profunda, donde el *ajayu* del difunto es parte de la familia, la comunidad y la naturaleza.

El pasar de una dimensión a otra: vivo a muerto, hace que los seres vivos consideren a los difuntos seres sobrenaturales con toda la capacidad de provocar bienestar e infortunio a los familiares y a toda persona que compartió su tiempo junto a él, mientras permaneció con vida. Por eso es que "en la cosmovisión originaria, se trata a los difuntos con cariño, con poca pena, pero con profundo respeto y consideración. Todos conocen el poder que tienen" (Acosta 1998: 9). Las muestras de cariño y respeto se expresan mediante ceremonias preparadas en ese sentido, con oraciones, rituales, que solicitan protección, consejos y bienestar para hombres y mujeres que transcurren su paso por la vida.

2. Representaciones simbólicas de la muerte: anuncio, muerte y viaje sin retorno

Ante la muerte de un ser querido o próximo, los seres humanos adoptan diversas conductas y posturas que son expresadas por medio de actos simbólicos. Cada simbología, que depende del contexto cultural en el que se realiza, cobra notoriedad y se considera sagrada. Cada acto ceremonial, por cierto, se desarrolla en diversos niveles, que por lo general, son dos: el nivel social y el nivel religioso.

En el **nivel social,** donde las relaciones entre individuos, varones y mujeres, están delineadas por normas establecidas por el grupo, se debe cumplir con ritos funerarios dirigidos a fortalecer o establecer relaciones sociales. Muchas veces el fortalecimiento, que se realiza en torno al cadáver del fallecido, tiene una característica que

está marcada por el papel social que le tocó desempeñar mientras se encontraba vivo. Ese rol que está basado en estas actividades: *mallku*, *jilakata* (autoridades originarias), comunario, define los ritos que se deben realizar para fortalecer el grupo, sin perder de vista la reciprocidad de las ceremonias.

Lo simbólico es importante en este ámbito, porque a través de este medio se marcan pautas de pertenencia social, que no son sólo imágenes con significado, sino conjunto de acciones y conductas. Geertz, recogido por Marzal, considera símbolo no sólo los objetos o ritos (ejemplo agua, como símbolo de limpieza, o la unción con aceite como símbolo de consagración), "...sino todo los elementos del sistema religioso (sus creencias, sus ritos, su organización y su ética)" (Marzal 2002: 26). Todos estos elementos y acciones ayudan al ser humano a interiorizar una manera de pensar, que lo lleva a realizar ceremonias y rituales, tomar una posición frente a la adversidad y a la necesidad de relacionarse con los difuntos. En ese sentido el símbolo es cultural y eso ayuda a sustentar un pensamiento y una acción.

El **nivel religioso** tiene que ver más con aspectos subjetivos, propios del sentimiento de la persona y la comunidad. Este aspecto mueve y organiza el mundo interior de hombres y mujeres que pretenden establecer una relación armónica con el alma del difunto. Y ello no está al margen de la cosmovisión a la que está adscrito el ser humano, al contrario, ella determina la perspectiva de vida de hombres y mujeres, "... es decir, una manera de ver la vida y de construir el mundo, por medio de la cual el creyente considera que vive la verdadera realidad" (Marzal 2002: 26). Desde esta perspectiva, tanto hombres y mujeres del mundo andino creen en una vida después de la muerte, cercana a su familia, comunidad y naturaleza. Ésa es una de las razones por las que en los Andes se observan diversas y cotidianas ritualidades dirigidas a mantener y fortalecer las relaciones con el antepasado.

2.1. Anuncio de muerte

Para todo acontecimiento siempre hay un antes y un después. Hombres y mujeres del mundo andino creen que la muerte no se presenta sin previo aviso; no importa si es natural o violenta, siempre avisa. La comunicación se realiza por medio de: a) los sueños, donde el alma actúa, b) el abandono del alma del cuerpo que provoca encuentros inesperados con los seres vivos. Estas vivencias son consideradas como presagios de muerte. (Marzal 2002: 68).

2.1.1. El sueño

El sueño y el abandono del alma del cuerpo están condicionados en el hombre y la mujer por varios factores, como la creencia, el contexto socio-cultural y geográfico en el que vive el individuo.

Para el hombre y la mujer andino/a, las formas de concebir el futuro, a través de la tradición, la creencia, el sueño, son una puerta a la otra vida. Es común escuchar en el área rural, también urbana, en sectores 'populares', frases como: "ayer me soñé con mi madre, no es buen augurio, hay que tener cuidado". La persona que se ve, en el sueño, caminando sobre agua sucia sabe el significado de la imagen, como posible enfermedad. El soñar construyendo vivienda en la mayoría de los casos es interpretado como designio de muerte. (Acosta 1998: 9).

Otras veces se escucha decir: "ayer soñé con un auto grande que estaba frente a la puerta de casa"; estas imágenes son interpretadas como muerte. Los sueños que por lo general se desarrollan en blanco y negro, en otras oportunidades se realizan a colores, dando pautas para descifrar el significado, porque a través de ellos se puede identificar sí el individuo es soltero/soltera, casado/casada, niño/niña, viejo/ vieja. En este ejemplo hay mezcla de símbolos que ayudan a interpretar la pertenencia y condición socioeconómica y generacional de las personas. Sin embargo los símbolos que aparecen en las premoniciones se deben considerar como reales y coyunturales, y otros universales y atemporales, como el agua y el fuego.

Explicaciones realizadas por psicólogos y psicólogas manifiestan que la predicción de la muerte mediante los sueños es una manera de dar rienda suelta, liberar el inconsciente de las represiones que vive el ser humano (Freud 1985).

2.1.2. El alma abandona el cuerpo

En el mundo andino se cree que el *ajayu* sale del cuerpo a deambular y conocer su destino; en ese proceso puede perderse y provocar la enfermedad o el deceso de la persona. La tradición dice que la perso-

na que habla mientras está dormida, seguramente está recorriendo diversos lugares, por lo que no debe ser despertada, lo contrario provocaría que el alma se pierda en el 'infinito' provocando la muerte física de la persona. Se debe esperar, y dejar que retorne el *ajayu* al cuerpo, para luego despertarla.

Existen testimonios que aseguran haber visto a determinada persona en un lugar y a una hora establecida, cuando en realidad el sindicado nunca estuvo en el lugar mencionado. Estos encuentros son premoniciones de muerte, no de la persona que vio el alma, sino de la persona que tiene su alma vagando, ya que ésta se encontraba perdida.

El siguiente testimonio, recogido en el área rural, ilustra el abandono del cuerpo:

> "Un día cuando nosotros bajábamos a pescar, se pesca siempre de noche por que los peces suben a la superficie del lago, junto con mi madre Toribia y mi tío. Pues, como siempre nosotras, mi madre y yo, nos quedamos en las orillas del lago a esperar que retorne mi tío, éste tardaba pero al poco rato apareció mi tío con la cabeza baja, bien vestido y se pasó directo. Yo con mi mamá quedamos extrañados y le llamamos y él se pasó rápido sin mirarnos. Bueno, nosotras nos fuimos a nuestra casa y preguntamos por el tío y nos contestaron que él nunca volvió y que debe estar en el lago. Mi madre reaccionó inmediatamente y dijo 'algo malo seguro ha pasado'. Y mi tío nunca más volvió, su cuerpo fue encontrado varios días después a orillas del lago" (Rodríguez 2000).

2.1.3. Animales e insectos anuncian la muerte

- Según la creencia, el ingreso del *taparaku* (mariposa nocturna) en la habitación de las personas, es para llevarse el alma de los que habitan el lugar.
- El *leqe leqe* (ave acuática que vive a orillas del lago Titicaca) anuncia la muerte cuando descansa y canta cerca de una casa. Se la considera ave maldita, puesto que con su canto se lleva el alma de las personas; por eso apenas le ven intentar descansar cerca del domicilio, le ahuyentan rápidamente.
- Se cree que cuando el *anutaya* (zorro) ingresa al pueblo, anuncia la muerte de los comunarios; por lo tanto se lo ahuyenta con vehemencia.

- El *jararanqu* (lagarto) anuncia la muerte cuando se mete en la ropa de las personas.
- El búho es otro de los animales que cuando vuela encima de las personas anuncia la muerte de ellas.

Los animales, con su presencia y sus cantos, anuncian a hombres y mujeres de las comunidades, las desgracias. ¿Habladurías? Son realidades que en más de las veces son inexplicables, pero las conductas tomadas por las personas, familiares, comunarios, sin duda son comprensibles. Los acontecimientos acaecidos y el temor a la muerte hacen que las personas reaccionen inmediatamente, en busca de respuestas, en ceremonias y rituales; pero no lo hacen solas, sino por medio de especialistas, con la finalidad de 'escapar', 'evitar' la muerte y el sufrimiento.

2.2. La muerte: viaje sin retorno

> "La muerte es, sin duda, un problema tan complejo y de tantas respuestas distintas como lo es la pregunta por el hombre o el sentido de la existencia. También ante la pregunta por la muerte se ensayan múltiples respuestas, válidas y a la vez insuficientes. Constituyen un vano intento por abarcar lo inabarcable, un esfuerzo improbable por responder lo insondable" (Wehinger 2002: 37).

La respuesta al fenómeno de la muerte es la siguiente: 'hay otra vida después de la muerte'; la creencia, la fe en ella y la perspectiva de vida sólo pueden soslayar la aniquilación de la libertad de elegir que tiene el hombre.

A pesar de prácticas, solicitudes y oraciones por retardar la muerte, ésta llega. Frases como: 'es difícil escapar de la muerte' salen de labios de hombres y mujeres. Inmediatamente acaecida la muerte se realizan ritos y ceremonias, estableciéndose, a partir de ese momento, tiempos y espacios sagrados de inter-relación armónica entre los vivos y el alma del difunto, donde éste se convierte en ancestro, protector, bienhechor o malhechor. Por eso la muerte no es desorden sino es armonía dentro de la naturaleza. "Ciertamente, el desorden de la muerte sería escandaloso si no aportara algún beneficio: renovar a los vivientes, aumentar el número de antepasados protectores" (Thomas 1993: 532).

Sucedido el deceso de la persona: hombre o mujer, es necesaria la intervención de los seres vivientes, en la preparación del cadáver.

La simbología ritual-religiosa, utilizada en la preparación del cuerpo del difunto, tiene la finalidad de establecer mensajes y comunicación entre los seres vivientes y los del 'otro mundo'. Los símbolos utilizados para el momento conllevan elementos predominantes de dos vertientes religiosas: cristiana y andina u originaria; cada una de ellas tiene sus propias particularidades que sintetizan la perspectiva de vida. En el caso de la religión cristiana se piensa que el alma se va al paraíso celestial, mientras que en la religión andina se siente que el *ajayu* se queda habitando entre ellos, en la naturaleza. Las prácticas rituales dirigidas a Dios y a los *apus*, ancestros, marcan las diferencias.

La muerte para los habitantes del mundo andino tiene que ver con la presencia del *ajayu*. Esta concepción considera que la persona posee tres *ajayus* diferenciados jerárquicamente: *jach'a ajayu* (alma mayor) es el espíritu principal, *sullka ajayu* (alma menor) es el ánimo y *jisk'a ajayu* (alma pequeña) es el coraje (Santos 1988); esta idea es diferente de la concepción cristiana católica que sólo hace referencia a la presencia de uno, que es el alma. La salida del *ajayu* grande del cuerpo provoca la muerte.

2.2.1. La impureza: lavado de cuerpo

La muerte representa la impureza del cuerpo y de los objetos que utilizó y le pertenecieron en vida y de todo aquello que de una u otra manera estuvo en contacto con él. "Sólo la descomposición y la aparición del esqueleto pondrán término a esta acumulación de suciedades. Por su parte los dolientes no podrán reemprender una vida normal hasta después de haber pasado por una prueba de penitencia acompañada de purificaciones" (Thomas 1993: 535).

Para el hombre y la mujer andino/a la purificación del cuerpo del difunto, antes del entierro, se realiza por el lavado de cuerpo, que representa el rito de limpieza, donde el **agua** es el elemento purificador.

Las personas que intervienen en el ritual de limpieza no son familiares cercanos sino lejanos, que no tuvieron ninguna relación con el difunto. Hay reglas, normas y valores, que deben ser cumplidos.

Los llamados a realizar el ritual de lavado de cuerpo son viudos, porque se tiene la creencia de que las almas les tienen miedo. Las personas mayores, según la creencia, son respetadas por las almas, por lo que también tienen el permiso de realizar el ritual. No todas las personas deben acercarse al muerto porque se cree que éste podría arrebatar el alma y provocar la muerte. Por lo general los niños, mujeres y familiares cercanos están prohibidos de quedarse cerca del difunto.

2.2.2. Ajuar funerario

Los hombres y mujeres del mundo andino son cuidadosos/as de que la estadía del alma del difunto en el otro mundo/espacio sea de las mejores. Por eso es que, desde tiempos prehispánicos se deposita el 'ajuar funerario' en el ataúd del difunto. El ajuar está constituido por objetos preciados para lograr su paso al espacio de los ancestros, llamado *Qori Marka*, *Wiñay Marka* o *Uma Pacha*: "Hay un rito que asocia al río con la originalidad y retorno de la *Uma Pacha*, la cabeza del cuerpo del *ayllu*" (Bastien 1988: 19).

Se prepara el cuerpo del difunto de la mejor manera, con los mejores vestidos, que abriguen a su vez el viaje por las corrientes subterráneas, rumbo a las tierras altas. El tiempo comprendido entre el abandono del *ajayu* del cuerpo que establece el fallecimiento de la persona y el entierro es un tiempo de reflexión y cuidado.

La preparación del cuerpo del difunto se relaciona con el papel que le tocó desempeñar en vida, es decir el cumplimiento de 'cargos' y servicios a la comunidad, lo que le permitió adquirir posición y prestigio. El *status* social del individuo es valorado al momento de la preparación del cuerpo para su viaje al 'otro mundo'. Los actos religiosos y sociales son 'pomposos' y 'alegóricos' cuando el difunto ha sido miembro activo de la comunidad.

Los ritos sociales y religiosos realizados para los *jaqis* (gente)[1] o miembros de la comunidad, son muy ceremoniales, van desde las formas de vestir del difunto hasta los colores utilizados en el ataúd, que por lo general son de color oscuro. Situación diferente sucede con los niños y niñas fallecidos; la preparación del cadáver es distin-

[1] El término *jaqi* es utilizado para designar a la persona que es considerada como miembro de la comunidad. Para ser *jaqi* es necesario que el varón y mujer cumplan con uno de los 'ritos de paso' (Turner 1980) más importantes para la gente del mundo andino: el matrimonio. El cumplimiento del rito habilita al hombre o mujer a cumplir las responsabilidades sociales con la comunidad, porque a partir de ese momento es considerado/a 'ser social', es *jaqi*.

ta, que a su vez marca la condición social dentro de la comunidad; a esto se suma la concepción de vida religiosa que tuvieron los padres y familiares, puesto que en el caso de ser profesadores del cristianismo los niños son considerados angelitos, por lo que la vestimenta está compuesta de sandalias de cartón, ropa blanca de seda. Esta percepción es predominante en el mundo andino.

2.2.3. El entierro del difunto

El término 'entierro' significa depositar el cuerpo bajo tierra. Este momento marca la 'conclusión' de un tiempo difícil y el inicio de otro.

La culminación de los ritos sociales y religiosos en torno al cuerpo del fallecido, dirigidos a permitir el paso del alma del difunto a 'otra vida', representa para los familiares la culminación de un periodo que sienta las bases de una comunicación continua entre los vivos y los muertos, que se realiza constantemente a fin de que las relaciones entre ambos sea armoniosa y de mutua colaboración.

El lugar que sirve de depósito del cuerpo es el cementerio, espacio destinado para el cuidado del cuerpo físico; el lugar está cargado de tristeza y melancolía. Este símbolo despierta emociones y sentimientos profundos que al hombre le recuerdan su precariedad.

2.2.4. El lavatorio de objetos y bienes

Una vez depositado el cuerpo en el cementerio y expresados los sentimientos de dolor por los familiares y amistades, aún queda la realización de un último ritual, destinado a romper definitivamente la relación física entre los vivos y los muertos, al que se llama el lavatorio y limpieza de ropa y bienes utilizados por el difunto. Esta tradición, marcada por un profundo sentimiento, es expresada a través de símbolos que provocan en los participantes alivio por la partida definitiva del alma.

La búsqueda de un espacio geográfico adecuado, en el que se realiza el ritual, es fundamental; éste debe ser al aire libre y con la presencia de un elemento sustancial, como es el agua. Un río es lo más aconsejable. En la representación imaginaria de las personas, el agua de un río no se estanca, fluye y se aleja; esta significación está interiorizada, conocida, por la gente, por lo que el lavatorio de los bienes en el río hace que las penas se vayan y no retornen.

La realización del lavatorio está acompañada de la quema de algunos objetos, siempre con la misma finalidad, romper relación física con el difunto (varón o mujer), evitar recuerdos. Las cenizas resultantes de la quema de los objetos son esparcidas en el aire, lo que significa el alejamiento de las penas. A partir de ese momento sólo queda la relación ritual-religiosa entre los vivos y los muertos.

2.2.5. El duelo por la pérdida de un ser querido

El control social sobre los familiares en el cumplimiento del duelo es muy fuerte. Es una exigencia social que difícilmente se la puede eludir. Las sanciones no son pecuniarias menos coercitivas, sino morales. Por eso los dolientes llevan el luto, que simboliza dolor, por la pérdida del ser querido.

La culminación del tiempo de duelo realizado por los familiares se da al cabo de un año calendario simbolizado por el ritual denominado **'cambio de luto'**; es decir, el abandono de la pena es representado por el cambio del color de ropa, el color oscuro que simbolizaba el dolor, por otro que no sea el negro, en aceptación y resignación de lo acontecido.

El ritual se realiza en un día especial, cerca del mediodía; en él se destierran las penas y se toma el recuerdo del difunto, que a partir de ese momento es incluido en la vida social de la familia y la comunidad, consultándole, ofreciéndole ofrendas regulares y de esa manera se asegura su benevolencia.

2.3. Interpretaciones sobre la muerte

En el ámbito social, la muerte de un individuo generalmente no desestructura las relaciones sociales construidas durante toda la vida, es muy casual si es que sucede. Bastien dice: "muy ocasionalmente la muerte disuelve las relaciones entre ahijados y padrinos o entre esposos y, entonces, el pariente más cercano en esa misma categoría asume el rol de la persona muerta" (Bastien 1988: 21). Eso significa que la vida continúa sin muchas alteraciones. El cumplimiento de los ritos sociales y religiosos sirve para mantener el respeto de las personas que rodean al viudo o viuda.

El mantener las tradiciones, el culto al difunto por los y las dolientes, según Freud, tiene una finalidad muy simbólica: "el duelo

tiene que desempeñar una misión psíquica definida, que consiste en desligar de los muertos, los recuerdos y esperanzas de los supervivientes. Obtenido este resultado, se disminuye el dolor, y con él, el remordimiento, los reproches y por lo tanto el temor al diablo" (Freud 1985: 91).

Los ritos, realizados por hombres y mujeres en el mundo andino, mezcla de religiosidades occidentales y originarias, expresan la creencia de la que uno forma parte. Los creyentes del cristianismo católico, a los ocho días, mandan oficiar misa, para apaciguar el alma del difunto, que según sus creencias vaga en la tierra, ya que los recuerdos lo hacen regresar a su antigua morada. Esta misma percepción tienen los originarios, creen que durante los días posteriores a la muerte el alma del difunto retorna a visitar a los seres queridos, por última vez; por lo tanto, la espera se realiza mediante vigilias. Se cree que el alma del difunto se manifiesta a través de movimientos producidos por el aire, también por pequeños insectos que anuncian su presencia.

Para los originarios evangélicos, el tema de la muerte y del alma es caso cerrado. Con el entierro del difunto se rompe definitivamente la relación con el alma del difunto, su creencia establece que partieron rumbo al paraíso y se encuentran a la diestra del Dios-padre, por lo que no realizan rituales de ningún tipo.

Los primeros días después de la muerte son traumáticos para las y los dolientes que reconocen poder en el difunto, que puede ser beneficioso o no, por eso los fallecidos son considerados "poderosos soberanos, quizá nos asombre averiguar ahora, que son también considerados como enemigos" (Freud 1985: 73).

Las ceremonias rituales cargadas de simbolismo elocuente ayudan a "que aquellos mismos espíritus que han sido temidos como demonios se conviertan en objetos de sentimientos más amistosos, siendo venerados como antepasados, cuyo socorro se invoca en toda ocasión" (Freud 1985: 91). Los ritos o los actos dirigidos a establecer comunicación armoniosa con el alma del difunto cumplen la función mediadora entre lo temido y lo venerado.

Las ceremonias rituales, por una parte el funerario-ritual relacionado con el difunto y el de 'duelo' relacionado con los familiares y el entorno más cercano al difunto (Hocquenghem 1988), llevan alto contenido simbólico que expresa dolor por la pérdida de un ser cercano y querido. Los rituales de duelo son los que se llevarán adelante por tiempo bastante largo y serán aplicados con la rigurosidad del caso.

3. Ritos recordatorios

Estos hechos, mediante la ceremonia, retro-traen el tiempo y se retorna al momento del suceso, del acontecimiento, para provocar el re-encuentro con el ser querido. Los ritos se realizan en determinados tiempos y épocas; a este lapso se llama 'tiempo **sagrado**', que se encuentra en el calendario gregoriano y agrícola. En el mundo andino los ritos recordatorios, más bien se realizan durante el proceso productivo agrícola, ligado a los seres sobrenaturales, deidades benefactoras y malhechoras que habitan en el *alax Pacha*, *aka Pacha* y *manqha Pacha*.

En el contexto andino, los ritos recordatorios de las almas se realizan en la época del *jallupacha* (tiempo de lluvia) y de siembra de productos agrícolas. El rito no se inicia y concluye ese mismo momento, sino que marca el inicio de un periodo largo que va a concluir con la celebración del *Anata* o Carnaval Andino o el recojo de los frutos en tiempo de *awtipacha* (tiempo seco) y cosecha.

3.1. Todos Santos

Es una festividad en la que participan todos los miembros de la comunidad, que de una u otra manera tienen un ser querido que ha partido al 'otro mundo'. Es un tiempo de re-encuentro y de actos ceremoniales con los habitantes del más allá.

3.1.1. Llegada de las almas: preparación de la mesa

Los familiares realizan los preparativos de la llegada del alma día antes, y se invita a la realización del velorio a familiares y gente muy cercana. En la reunión se comparten cigarrillos, coca y algunas bebidas alcohólicas que sirven para combatir el frío. Este encuentro sirve para fortalecer y generar nuevas relaciones sociales.

Todos Santos se inicia a mediodía del primero de noviembre de cada año. Esa fecha, el alma abandona su *hábitat* del 'otro mundo', para realizar su visita anual al mundo de los seres vivos. Las familias que perdieron a seres queridos esperan la llegada del alma del difunto con la preparación de una mesa, que contiene alimentos y 'manjares' que le agradaban al difunto.

La mesa de los difuntos está compuesta de gran cantidad de alimentos, lo que refleja la producción agrícola del entorno geográfico

y la pertenencia cultural de las personas. La mesa expresa el contexto, por eso encontramos en el mundo andino mesas con diversos alimentos y ornamentaciones. Por ejemplo en el ámbito urbano, las mesas muestran la realidad **consumista** en comparación con las del área rural, que de alguna manera se vive alejada de esa 'tentación'. Por otra parte, la mesa refleja la pertenencia del difunto a un determinado grupo socio-económico, socio-cultural que denota además la época y el tiempo de recordación.

En la preparación de las mesas hay variantes de región a región, sin embargo en todas ellas no está ausente el componente principal de la celebración: la *t'ant'awawa* (niño de pan) que representa al difunto. Este símbolo ocupa, dentro del conjunto, el espacio central, y junto a él, se ubican diversas representaciones de animales como la llama, el caballo de harina que por creencia son medios de transporte para trasladar al difunto del 'mundo de las almas al mundo de los vivos'.

La disposición de la mesa es concéntrica, todo gira en torno a la representación del difunto, la *t'ant'awawa* y en función de ella se organizan los demás componentes, secundarios y terciarios. La mesa por lo general es 'ostentosa' o 'pobre', en función de la antigüedad del difunto y del ingreso económico familiar.

La preparación, organización, estructura de la mesa es una **expresión artística** efímera que se concibe cada año y dura 24 horas. Esta práctica 'obligatoria' se realiza intensamente durante los tres primeros años y está delegada a familiares cercanos: hijos o hermanos. El primer año le corresponde, en el caso de los hijos, al primogénito, posteriormente al segundo y así sucesivamente. El primer año se considera el más importante por lo que la composición de la mesa presenta su mejor ornamentación, los mejores alimentos para recibir el alma del difunto.

El uso de objetos de diversos colores y la preparación de la mesa representan y simbolizan el momento; en él se plasman creencias y sentimientos que son expresados por medio de formas, figuras y acciones que denotan recuerdo, respeto, admiración y veneración por el alma. Sobre la mesa se colocan diversos objetos, alimentos y bebidas que representan el tiempo de ausencia del alma.

La ornamentación o decoración de la mesa tiene su propio lenguaje que es interpretado por los participantes del evento. El ají de arvejas, o el pescado con ají de papas, frutas, masitas, y bizcochos, la

caña de azúcar, el cirio, la bebida (cerveza, alcohol o chicha), el *tuquro* (cola de cebolla), la coca, cigarros y el alcohol no están ausentes, tampoco la *pasank'alla*. La incorporación de este último producto para los evangelistas del área rural y sectores urbano-migrantes reemplaza a la coca; por lo tanto la *pasank'alla* adquiere un status 'sagrado' que responde a otras formas de pensamiento y sentir, resultado de la aculturación realizada por la Iglesia protestante. (Carter 1989).

No se puede ignorar la crisis económica de los pueblos; la pobreza, la falta de recursos económicos provoca que las mesas no tengan la ostentosidad de otros tiempos, pero eso no es pretexto para no cumplir con el alma del difunto. Los familiares realizan esfuerzos económicos para que el alma del difunto, en su visita, pase unas horas sin pena.

¿Cómo se sabe si llegaron las almas a la mesa? Aquí se recrea el mundo de los muertos actualizándolo constantemente mediante la tradición y el conocimiento de los ancestros. Se cree que el alma se presenta transformado en viento o animal; la presencia de la mosca o la brisa en algún sector de la mesa, hace que se comprenda que la espera no fue en vano. Cuando suceden estas situaciones la familia se queda tranquila y contenta porque cree que el alma del difunto está entre ellos, disfrutando, por lo tanto, de su compañía.

3.1.2. Despacho de las almas

El mediodía del dos de noviembre, es el momento en el cual el alma del difunto retorna al 'otro mundo'. Éste es un tiempo simbólico en el que participan los dolientes junto a los invitados, elevando oraciones a Dios y a los seres tutelares, pidiendo que el retorno del alma se realice sin 'ninguna novedad'. Además este tiempo sirve para compartir con los presentes lo que queda en la mesa.

Apenas concluido el ritual de despacho del alma, la familia sale rumbo al cementerio a compartir los alimentos preparados con los vecinos, familiares, amigos y público en general; compartir, invitar, constituye parte sustancial de la vida socio-económica y religiosa del hombre andino.

En el cementerio se edifican nuevas formas de mesa, adecuadas al espacio disponible, encima de tumbas o sectores aledaños a ellas. Se les denomina *mast'akus*, y su presentación tiene dos finalidades:

- Denotar la importancia del finado (muerto).
- Demostrar la posición social que ocupa la familia del difunto dentro de la comunidad o grupo

En el despacho del alma están presentes los oficiantes de *reciris*; yo la llamaría una 'casta' especial, de la que quedan pocos, son los que tienen la tarea de elevar oraciones, de manera particular, por las almas de los difuntos.

3.2. *Anata* o Carnaval andino

Existe, en el mundo andino, una ligazón entre el tiempo agrícola y el tiempo sagrado dedicado a las almas. Este hecho queda explicado, contemporáneamente, de la siguiente manera: La festividad de Todos Santos/Día de los Difuntos coincide con el inicio de siembra, pues las almas generan vida al retornar a la tierra, son semillas de la producción. Es decir, la muerte genera vida; esta concepción poco comprendida por la religión cristiana fue aceptada como parte de la liturgia católica; lo 'pagano' en ese sentido convive sin ningún inconveniente con lo cristiano.

La muerte que se inicia en la época de siembra concluye con el inicio de la cosecha, recojo de productos. De la tristeza familiar y comunal, se pasa a la alegría festiva, al recojo de los primeros productos, a la *Anata*, al Carnaval. Es difícil precisar la visión de fe del fenómeno desde la perspectiva cristiano-católica; sin embargo, muchas de las acciones de los habitantes del mundo andino con sus variantes urbano-rural apuntan a establecer relaciones con los seres supremos.

Datos recogidos en la provincia Ingavi ilustran de manera práctica la ligazón entre Todos Santos y el Carnaval andino. La tradición oral de las riberas del lago Titicaca cuenta, que posterior al despacho del alma y la visita realizada al cementerio por los dolientes donde se compartían los alimentos con los asistentes, todos y todas, salían fuera del cementerio para echarse con agua. Con esta actividad se daba inicio a los preparativos del Carnaval andino. Para ese momento la población había organizado comparsas de jóvenes solteros y solteras que conformaban la comparsa de *Kachwa* (danza de solteros y solteras) que al ritmo de la música se dirigían rumbo al pueblo.

El contraste entre dolor y alegría parece inexplicable. Sólo puede ser comprendido en la medida en que se entienda que el muerto

es germinador de vida, en que se comprenda que el muerto es semilla que concluye en fruto. En la contradicción dolor-fiesta, existe toda una creencia, una manera distinta de pensar y ver la vida y la muerte.

3.3. Función de los ritos funerarios

El hombre y la mujer sienten la necesidad de realizar ceremonias rituales a favor de lo desconocido, puesto que saben que el muerto no busca a los vivos, sino que los seres humanos construyen diversidad de rituales, ceremonias, símbolos, etc., con la finalidad de no aceptar la pérdida de la vida o no aceptar la muerte. Ésta cumple una función evidentemente religiosa y social, y por este hecho establece y fortalece las relaciones sociales y de parentesco. Es por esto que los ritos son positivos en la medida en que permiten la regulación de la población y el acceso a los recursos naturales.

Por otra parte, el rito funerario, a través del prestigio y *status*, permite reordenar la posición familiar dentro del contexto social, creándose para muchos un nuevo orden, que en realidad no es más que la distribución equitativa de los roles dentro de la sociedad y a partir de eso, en lo económico, provoca la re-distribución de bienes y riqueza de las y los dolientes en favor de la comunidad o de las y los otros y otras.

4. Otras expresiones simbólicas de la muerte

La muerte por siempre ha generado un sinfín de expresiones tangibles e intangibles como representaciones del sentimiento que genera lo desconocido. El temor y la veneración ha sido plasmado en arte, en ritos, en festividades que hacen que el recuerdo siga vivo, haciendo alusión indirectamente a la precariedad de la que el ser humano es partícipe. En esta oportunidad haremos referencia a dos motivos expresivos de la veneración, el significado del arte en el cementerio y aquél destinado al culto festivo de los muertos, como la fiesta de las *ñatitas* que se realiza en la ciudad de La Paz, cada 8 de noviembre.

4.1. Los cementerios y su arte

La muerte es capaz de generar diversas formas de expresión, desde las efímeras o pasajeras, como las mesas de Todos Santos hasta las

otras, las que pretenden ser perdurables plasmadas en monumentos, en los espacios destinados a los muertos.

Los monumentos o las formas de expresión de los sepulcros tratan o simbolizan definitivamente las virtudes del fallecido, son la síntesis que reflejan la sensibilidad de los familiares o parientes cercanos hacia el ausente.

La utilización de los símbolos en la ciudad de La Paz tiene gran influencia del cristianismo, desde la cruz en su representación más simple hasta las formas complejas de diseño arquitectónico; ello también depende de los sectores sociales al que pertenece el fallecido. Pero de algo se puede estar seguro, que a la cruz se la encuentra en lugares alejados de lo urbano y rural; donde hay un muerto, hay una cruz.

Junto a las tumbas del cementerio de la urbe paceña los símbolos representados y utilizados son tomados del contexto cultural del fallecido. En el caso del Cementerio de la ciudad de La Paz encontramos el mausoleo destinado a los héroes de la Guerra de Chaco, junto a él se observa la figura del soldado, que resume en una sola imagen la tarea de defensa que les tocó cumplir a los que descansan en ese espacio santo.

Las figuras o monumentos del cementerio expresan ausencia, dolor, mediante la figura humana 'débil' como ser los niños o la figura femenina; junto a ellos se encuentran las flores, azucenas, el jazmín, la Virgen, entre otras. Es decir, la muerte es capaz de generar un tipo de arte, y no de ahora, sino desde hace mucho tiempo; en el caso de Bolivia, desde tiempos prehispánicos, con expresiones monumentales como las torres funerarias aymaras (Escalante 1992).

4.2. La fiesta de las *ñatitas*

Las expresiones simbólicas en el mundo andino son bastante creativas, resultado del sentimiento que se tiene del ser querido, y del temor y veneración que se siente por lo desconocido, como es la muerte. En ese afán se han desarrollado formas ceremoniales particulares de veneración, a restos del cuerpo del difunto, propiamente a la calavera. Esta práctica se ha desarrollado de manera clandestina durante bastante tiempo. A esa manera particular de veneración se la conoce como la fiesta de las *ñatitas* o las calaveritas, evento que se realiza cada 8 de noviembre, días posteriores a la festividad de Todos Santos, en el tiempo del *jallupacha* (tiempo de lluvia).

Esta forma de veneración al parecer es particularmente urbana, no se encuentra referente alguno con las mismas peculiaridades de la ciudad, en el área rural. Esta festividad es tolerada y alentada por la Iglesia católica, a pesar de estar en contra del culto a los muertos.

4.2.1. Inicio del culto familiar de las ñatitas

La veneración a las *ñatitas* surge de la necesidad que tienen los hombres y mujeres por sentirse protegidos por algo real, tangible, con lo que puedan establecer un contacto cotidiano. Para los veneradores de las *ñatitas* no es suficiente la protección de un ser supremo celestial, sino es necesaria la presencia de un intermediario entre los seres vivos y los seres sobrenaturales. Las *ñatitas* pueden cumplir dos funciones: ser benefactoras o malhechoras, esto depende de la persona o personas que realizan la veneración.

Sin embargo, hemos observado que gran parte de los que realizan la veneración a las *ñatitas* tiene las siguientes características: comerciantes, propietarios de casa que durante el día la dejan deshabitada, y junto a estos dos grupos encontramos a los que practican el 'mal'.

El grupo más grande de veneradores de la *ñatita* es el de los comerciantes, que cree y dice que es la proveedora de su ingreso económico y del cuidado de su negocio. Los propietarios de casa afirman que es el mejor cuidador del inmueble cuando éste queda vacío, mientras que el tercer grupo siente que tiene el mejor aliado para realizar el 'mal' a sus posibles contrincantes. Cada uno de estos grupos, a su manera, venera o rinde culto a las *ñatitas*, durante el transcurso de todo un año, antes de llevarlo a la 'misa grande', a su fiesta, que se realiza el 8 de noviembre de cada año, en la iglesia del Cementerio General de la ciudad de La Paz.

4.2.2. Consiguiendo una ñatita

La manera de obtener una *ñatita* (calavera) es dirigirse al cementerio y sacar de manera clandestina la calavera, otros optan por recoger la calavera de un familiar. En cualquiera de los casos mandan a oficiar una misa a nombre de él o de ella. El nombre de la *ñatita* es otorgado por los veneradores, si es que no se conoce su origen familiar; en el caso de ser conocida su pertenencia familiar se utiliza el mismo nombre que tuvo en vida. Una vez tomados los recaudos religiosos nece-

sarios, la *ñatita* es ubicada en un lugar especial, en un área poco visible para toda la gente que ingresa al domicilio.

4.2.3. Venerando a la ñatita

La veneración de la *ñatita* es una acción religiosa, que a la larga genera dependencia cúltica, de los seres humanos hacia la calavera.

Los días de veneración están determinados, son los martes y los viernes. Estos dos días se debe prender cirios, hacer fumar, darle coca y elevar oraciones en agradecimiento por los favores otorgados o solicitar que interceda en el logro de una necesidad. Esta acción se repite durante el tiempo que se encuentre la *ñatita* en el domicilio.

Se escucha de parte de los que fueron partícipes de la veneración, que las *ñatitas* son benefactoras de las solicitudes, mientras las personas cumplan con el culto religioso, porque lo contrario provocaría grandes catástrofes en las personas que no las veneren.

Pero ¿qué pasa cuándo se presentan los malos momentos para los veneradores? La respuesta es inmediata: se piensa que la responsable de la 'mala suerte' es la *ñatita*, por algo que seguramente no se está realizando adecuadamente; la decisión que se toma inmediatamente es devolverla al lugar de origen, el cementerio, en su día, el 8 de noviembre, después de hacerle escuchar la misa.

4.2.4. La fiesta misma

Es un día especial, festivo, cúltico con la particularidad de ser un tiempo y espacio sagrado, para festejar, agradecer y devolver los cráneos venerados, tras la realización de una misa oficiada por el padre de la iglesia del Cementerio General.

En el tiempo festivo se rinde pleitesía, agradecimiento, solicitud, pero principalmente regocijo. Actualmente, puesto que la festividad ha salido de la clandestinidad, se puede escuchar la misa a la que acuden cientos de feligreses que acompañan a las *ñatitas*. A la finalización del acto, los devotos de la calaverita se trasladan alrededor del cementerio para proseguir con el festejo, mientras que otros organizan procesiones en las que llevan por delante a la *ñatita* rumbo al local donde se arman grandes fiestas en honor del 'santo' o 'santa'. En torno a esta expresión se han creado expresiones simbólicas estampadas en estandartes y otros objetos realizados como recuerdos de la fecha.

En épocas clandestinas, las *ñatitas* que eran devueltas a su lugar de origen, eran ubicadas, silenciosamente, en alguno de los nichos del cementerio. Actualmente, la administración del cementerio ha dispuesto un lugar común para todas las calaveritas que sean devueltas a su lugar de origen.

Es posible plantear cuestionamientos con respecto a este tema, sobre la validez cristiana del evento, pero a ese cuestionamiento se sobrepone la cultura, la tradición, la creencia, y eso es lo que mueve el mundo simbólico festivo.

Al concluir, debo expresar que es posible que el estudio de la muerte sea tratado desde diversos ángulos y por distintas disciplinas científicas sociales y humanísticas, como ser la teología, la sociología, la antropología, la psicología, y cada una de éstas intentará llegar a conclusiones que parecieran ser aplicables a todos los ámbitos del conocimiento. Sin embargo no es así, porque este fenómeno que se mueve entre lo subjetivo y lo objetivo difícilmente puede ser desentrañable definitivamente pero sí puede ser comprendido y explicado parcialmente.

Hemos recorrido, en este trabajo, por diversas etapas del origen, concepción cultural e interpretación de la muerte, en un intento de describir y a la vez comprender las razones del comportamiento humano relacionado con el fenómeno. Hemos avanzado pero pienso que hay que proseguir por este sendero donde la tradición y la ciencia intentan dialogar.

Bibliografía

Acosta, Orlando
1988 "La muerte en el contexto Uru: Caso Chipaya". En: *Eco Andino* Vol. 3, N° 5. Oruro, Bolivia: CEPA. 7-40.

Bastien, Joseph
1988 "La fiesta de difuntos en un contexto rural: La fiesta con los muertos en Kaata". En: *Fe y Pueblo. Primera Época*. Vol. 5, N° 19. 18-25.

Carter, William y Mamani, Mauricio
1989 *Irpa Chico*. La Paz: Juventud.

Escalante M., Javier
1992 *Arquitectura prehispánica*. La Paz: Cima.

Freud, Sigmund
1985 *Tótem y Tabú*. Madrid: Alianza.

Maidana, Freddy Luis
1995a "El lenguaje de la muerte". En: *Arte y Cultura. Primera Plana.* (noviembre). 2.
2002 "Todos Santos: el hombre va en busca de su muerto". En: *El Diario.* La Paz (octubre 31). 4.
Marzal, Manuel M.
1988 *Estudios sobre religión campesina.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
2002 *Tierra encantada.* Madrid: Trotta.
Museo Nacional de Etnografía y Folclore
2004a *Todos Santos.* La Paz: MUSEF.
2004b *Máscaras: Memoria y diversidad.* La Paz: MUSEF.
Rodríguez, Josefina
2000 *Testimonio recogido en Taraco.* Taraco: Hiwawi Grande.
Santos Quispe, Felipe
1988 "La fiesta de difuntos en un contexto sub-urbano: La muerte y ritual de los *ajayu*". En: *Fe y Pueblo. Primera época.* Vol. 5, N° 19. 34-43.
Thomas, Louis-Vincent
1993 *Antropología de la muerte.* México: Fondo de Cultura Económica.
Weringer, Gerardo
2002 *La muerte: El hombre ante su mayor enigma.* Buenos Aires: Longseller.

Tin Provencal

Algunos aportes de las ciencias sociales para el proyecto de la teología andina

Denise Y. Arnold

Resumen

El presente ensayo examina los avances en los estudios de las religiones andinas desde el punto de vista de las ciencias sociales, en especial la antropología social y cultural. Su objeto es ir más allá de las categorías religiosas universales para así profundizar la contextualización socio-cultural y política de las prácticas y teorías religiosas en la región andina, en toda su diversidad tanto histórica como geográfica. Para repensar el asunto de las interrelaciones entre religiones en esta región, en el contexto del Proyecto del ISEAT, el ensayo llama la atención a la cuestión de métodos y fuentes, y la misma contextualización de ellos: quién dijo tal, cómo, dónde, en qué período histórico, en qué forma textual, y con qué motivo. En este sentido, el ensayo amplía el estudio de las prácticas religiosas en los Andes para abarcar las experiencias del adoctrinamiento, del espacio sagrado, las prácticas éticas y la naturaleza de la experiencia numinosa. Termina con una crítica de la idea modernizante y a menudo nacionalista de una 'cosmovisión andina' unitaria, por su tendencia de 'antropologizar' muchas de las prácticas religiosas en los Andes y al mismo tiempo descontextualizarlas.

1. Introducción: Hacia una teología andina

El presente ensayo analiza los avances en los estudios de las religiones andinas en el contexto del Proyecto de ISEAT de definir qué es la 'Teología Andina' y cuáles serían sus características. Presentamos estos retos desde el punto de vista de las ciencias sociales, y en especial desde mi especialidad que es la antropología social y cultural.

Es sabido que la teología universal, en sí, trata de los hechos y fenómenos de la religión y de las relaciones entre Dios (o entre dioses o diosas) y el mundo del hombre y la mujer. Se incluyen además diferentes ramas disciplinarias; éstas abarcan la 'teología natural', en el sentido de lo que se aprende sobre la naturaleza de Dios mediante la observación y la razón; la 'teología revelada', que es lo que se aprende mediante la revelación divina; y la 'teología moral' que examina las relaciones entre la ética y la religión.

Sin embargo, mi contribución a estos campos desde la antropología y sociología de la religión da más importancia a la contextualización socio-cultural y además yo diría política de las prácticas y teorías religiosas en la región andina, que estas categorías más universales. Esto no se puede hacer al azar sin tomar en cuenta los avances en otras disciplinas que cuestionan los universalismos con descripciones más locales. Por eso, sería atrevida presentar estos avances sólo desde la antropología, puesto que los avances en general en las últimas décadas han demostrado la importancia de trabajar en equipos multidisciplinarios; por lo menos se debería saber lo que se está cuestionando en la literatura, la filosofía, la historia, la arqueología, etc.

Por otra parte, es necesario poner en debate lo que entendemos por la 'teología andina'. Antes de comenzar, hay varias preguntas que habría que considerar. Primero: ¿Estamos hablando de una disciplina nueva o sólo de un contenido distinto, es decir una variante de la teología más universal? Segundo: entre las variantes sobre la teología más universal ¿estamos hablando de lo que algunos llaman el 'catolicismo popular actual' o lo que otros llaman 'la religión a lo andino'. O alternativamente ¿estamos hablando de 'las religiones propiamente andinas'?: por ejemplo la religión aymara o quechua, o kallawaya o uru o afroboliviana, con todo lo que implica esta idea. Tercero: en el contexto del desarrollo de las religiones en la región andina, no se puede evitar el hecho histórico de la conquista española. Entonces: ¿Estamos hablando de un entendimiento específico de un encuentro o sincretismo o quizás de una forma de interculturalidad entre diferentes religiones en un marco específico histórico y socio-político? O ¿estamos hablando más bien de una pugna de proporciones épicas entre religiones? Y si es así, entonces, ¿qué pautas nos dan otros autores en sus estudios sobre estas pugnas religiosas o pugnas religiosas similares en otras partes del mundo?

Yo diría que estos debates caracterizan una región que ha sido colonizada. Por eso, no son específicos a los Andes; se hallan las mismas preocupaciones en muchas partes del mundo, en las que hubo una invasión histórica de colonizadores y una pugna posterior entre valores y prácticas culturales o entre valores y prácticas religiosas. Por ejemplo, si leemos los debates en Mudimbe (1990) y Hountondji (1983), encontramos las mismas preocupaciones en el contexto africano, y si leemos los debates en Amartya Sen (2005) y Vandana Shiva (1997), los encontramos en el contexto del subcontinente de la India. Volveré a estos puntos comparativos más adelante.

Tomando en cuenta estas inquietudes, otra pregunta clave para definir con más precisión lo que podría ser la religión andina es la siguiente: ¿cuál sería el alcance en el tiempo y en el espacio de una teología andina? Si tomamos este término en un sentido geográfico para referirnos a las religiones que se han practicado en la región andina, entonces debemos tomar en cuenta los debates recientes sobre el peligro de aplicar a esta región una especie de 'orientalismo' (como diría Edward Said en su libro de 1990) en el sentido de un esencialismo regional que se percibe fuera de cualquier contextualización e incluso fuera de su construcción histórica, que en efecto emergía de una serie de intereses socio-culturales y políticos de otras culturas y regiones. Fue Orin Starn (1992) el que aplicó este mismo debate a las escrituras de los estudiosos sobre los Andes. Alternativamente, ¿estamos contentos de entender la región andina (o lo andino) según las redefiniciones de Olivia Harris y otros, en respuesta a Starn, con referencia a la región geográfica definida por los límites del antiguo Tawantinsuyu? Y si es así, entonces, debemos incluir parte de la costa pacífica e incluso de la selva al oriente con los cuales hubo contactos e intercambios, no sólo de objetos, sino también de personas e ideas religiosas.

Otra pregunta tiene que ver con el alcance en el tiempo de nuestro interés en la teología andina. Si abrimos el factor del tiempo para considerar las religiones prácticas en el pasado lejano de la región andina, entonces debemos incluir los estudios de la arqueología y la historia, con respecto a temas religiosos.

2. Las religiones en el pasado andino: la alternación entre horizontes y diversidad regional

El estudio de las religiones practicadas en la región andina en el pasado merece un ensayo aparte. Pero algunas pautas en los análisis

recientes nos ayudan en la tarea de definir una teología andina. Por ejemplo, los últimos estudios de La Lone (2000) señalan que las prácticas religiosas de la región no han sido desarrolladas aisladamente, sino en una serie de intercambios a lo largo y ancho de la región, aun en el pasado lejano, en lo que él llama 'un sistema mundial andino'. Si es así, entonces, cuáles serían los elementos de estas prácticas en común que podemos identificar en las culturas del pasado, y qué es lo que nos informa acerca de la naturaleza de Dios, qué tipo de experiencias hubo de lo divino y qué relaciones hubo entre los dominios de la ética y de la religión. En esta sección, entonces, plantearé algunos apuntes de la arqueología como una fuente importante en nuestras consideraciones sobre una teología andina, tomados principalmente de los argumentos de La Lone.

Para contextualizar estas consideraciones, muchos estudiosos plantean que en el pasado hubo una especie de alternación entre períodos de una integración regional dominada por el ascenso de un centro político-religioso sobresaliente, junto a formaciones sociales mayores, y luego períodos caracterizados por una diversidad regional, donde más bien los sistemas políticos regionales vivían conjuntamente o en pugnas entre sí (ver por ejemplo Willey 1991).

En la arqueología, los grandes períodos de integración regional se llaman 'horizontes', y existen tres horizontes que nos interesa aquí: el 'horizonte temprano', cuando el centro dominante fue Chavín en la sierra de los Andes nor-centrales; el 'horizonte medio', cuando los centros dominantes fueron Wari y Tiwanaku en los Andes sur centrales, quizás como centros duales de un imperio en común; y tercero el 'horizonte tardío', cuando el sitio en expansión fue Cusco, centro del imperio incaico, desde los Andes centrales. Según Willey, esta alternación entre períodos de integración horizontal y diversidad regional constituye un proceso necesario para alcanzar el grado de complejidad social, cultural, ideológica y política que llamamos 'civilización' (ibídem: 197, citado en La Lone 2000).

En su auge, cada uno de estos centros civilizatorios tiende a expresar su poder mediante grandes construcciones ceremoniales. En los Andes, a menudo estos centros se caracterizan por una arquitectura monumental, frecuentemente en la forma de pirámides con plataformas encima y en los distintos niveles de las terrazas o andenes de la pirámide. Evidentemente estas mismas construcciones intentaban expresar (y aun replicar) el poder de los elementos de la naturaleza que dan vida: el agua fluía y sonaba en estas pirámides por complejos sistemas de canales, y la misma estructura piramidal con sus andenes replicaba la forma de los cerros. La construcción de estos sitios monumentales comienza aproximadamente en 2500 a.C., entonces comparativamente son contemporáneos con aquéllos de Egipto.

Estos monumentos no sólo proveían sitios físicos para las prácticas religiosas, también inspiraban los estilos y diseños que expresaban tal o cual civilización, a la vez que conformaban colectivamente y a nivel individual las experiencias religiosas, sus puntos de referencia en el mundo natural, y las enseñanzas del día sobre la ética del comportamiento humano, para vivir junto a la naturaleza. Como comenta Earle (1997: 155 citado en La Lone: ibídem), 'un factor en común de todos los monumentos... es su habilidad de ser experimentado simultáneamente por grandes cantidades de individuos'. Earle arguye que en lugar de las 'ideas' invocadas algo místicamente en 'los conceptos mentalistas de cultura que ha dominado la antropología por décadas', son más bien estos tipos de experiencia en común que 'conforman las culturas y los cambios en ellas'.

Earle desarrolla esta idea, al argüir que los monumentos y las experiencias en común que éstos inspiran, son ejemplos no mentalistas sino de una especie de 'materialización', en el sentido de la transformación de ideas, valores, mitos y prácticas religiosas, en una realidad física y tangible, que podría tomar la forma de eventos ceremoniales, objetos simbólicos e incluso formas andinas de escritura. Materialización en este sentido es el proceso por el cual las culturas han sido creadas, codificadas y contenidas. 'Las ideas y los objetos reúnen y son inseparables'; las ideas 'tienen que ser materializadas para volverse sociales, para traerlas al nivel público' (Earle 1997: 151, citado en La Lone: ibídem).

En la sierra, los sitios precerámicos de Cotos, La Galgada y Huaricoto, igual que en la costa, se caracterizan por su arquitectura pública, sus salas rituales y los restos de ofrendas contenidos allí. Aquí, como en los sitios de la costa, no existe evidencia por una estratificación social o patrones densos de asentamientos. Y si bien la construcción de estos lugares utilizaba la mano de obra inmensa, no existen sitios residenciales en sus alrededores inmediatos, pues las poblaciones que construían estos monumentos eran poblaciones a nivel regional. Entonces, parece que estos monumentos proveían más

bien un enfoque para las identidades compartidas, vía el uso en común de sitios públicos ceremoniales. En el pasado lejano, estos monumentos podrían haber reunido los varios asentamientos dispersados en cada valle en la costa o en la sierra. Como corolario, tales marcadores de identidad también señalaban quiénes no pertenecían a estos grupos identitarios. Estos monumentos también comunican a los foráneos el poder de sus constructores y su habilidad de movilizar cantidades de mano de obra. En este sentido los monumentos comunican mensajes sobre poder y riqueza, y además servían para coordinar las prácticas religiosas de las poblaciones bajo su dominio (cf. Earle 1997: 156 citado en La Lone: ibídem).

Chavín de Huántar, a una altitud de más de 3.000 m, era un centro ceremonial de este tipo, pero en una escala mucho mayor que sus predecesores de la costa; sólo el templo central, en la forma de U (como sus contrapartes anteriores en la costa), cubría cinco hectáreas. Evidentemente una población de varios miles de personas construía el sitio y servía a sus funcionarios y a sus dioses. Pero, a diferencia de los sitios más antiguos de la costa, donde mucha gente podía experimentar los eventos realizados en las pirámides simultáneamente, el templo antiguo de Chavín ofrecía otro tipo de experiencia, que se limitaba a algunos individuos en vez de proveer espectáculos para un público amplio. Muy dentro de las galerías laberínticas se hallan las representaciones monolíticas de sus dioses. El acceso a estas imágenes es limitado, y probablemente el ingreso a los ritos fue exclusivo en vez de inclusivo. Son espacios más aptos para ritos de paso o de consultas a oráculos para algunos peregrinos.

No obstante estas características, las prácticas religiosas enfocadas en el sitio de Chavín fueron las primeras en expandirse a lo largo de los Andes e incluso hasta la costa. Los felinos y los caimanes selváticos, el Dios de la Vara, y otras convenciones de Chavín se ilustraban en piedra, en cerámica, oro y textiles en sitios desde la costa septentrional de lo que ahora es Perú hasta la costa sur central. Evidentemente el éxito de su expansión se debe a su calidad religiosa en vez de un movimiento económico, político o militar; estos temas están ausentes en la iconografía. No hay evidencia de invasiones de Chavín: simplemente se adoptaba su culto en estos distintos lugares. Tampoco hay evidencia de una arquitectura monumental característica de Chavín; no obstante, existe en sitios a grandes distancias de esta región la presencia de objetos portátiles, pero con alto valor, inscritos con la iconografía de Chavín. Estos objetos se hallan en entierros de los miembros privilegiados de estos sitios; a menudo formaban parte de ritos relacionados a la preparación e ingestión de plantas alucinógenas, quizás de grupos pequeños y cerrados (Burger 1988: 124, citado en La Lone, ibídem). Es pertinente aquí la observación de Luis Lumbreras, de que estas prácticas religiosas estaban centradas en el uso de plantas alucinógenas, al igual que el uso de una arquitectura monumental en las culturas anteriores a Chavín también servía para reunir a poblaciones dispersas en una lengua visual y simbólica en común.

Con la caída de Chavín, y después de un período de pugnas regionales entre varios estados de la costa septentrional, central y meridional contemporáneos con la cultura Moche (mochica), emergió el horizonte medio (600-1000 d.C.) dominado por Wari (cerca de la cuidad moderna de Ayacucho en Perú) y Tiwanaku cerca del sur del Lago Titicaca. Nuevamente, una región que ha sido una periferia (o semiperiferia) se ha vuelto el meollo del imperio de Wari-Tiwanaku. Una ciudad masiva que se extendía 2,8 por 1,6 kilómetros, y con una población total de aproximadamente 30.000-40.000 (Kolata 1993: 174, citado en La Lone: ibídem). Las estructuras centrales son plataformas monumentales, templos semi-subterráneos, caminos ceremoniales puntuados por puertas de piedra, y con varios monolitos (o *wak'as*) encerrados en recintos enormes, en un complejo arquitectónico de espacios ceremoniales inmensos que parecen proyectar el poder ideológico y religioso de sus constructores. Y si bien los objetos de Tiwanaku en cerámica, textiles y oro se encuentran en sitios tan lejanos como San Pedro de Atacama u Omo a 300 km de distancia, no existe evidencia de que Tiwanaku haya sido un estado expansionista, ni militar, ni depredador. Probablemente estos sitios lejanos eran más bien colonias agrícolas, que jugaban su papel en el conocido modelo andino de archipiélagos verticales, para el acceso de productos que no crecen en las grandes altitudes (Murra 1972).

Como en Chavín, muchos de estos objetos tienen un uso en la inhalación de alucinógenos y están inscritos con imágenes de las puertas de Tiwanaku (Kolata 1993: 139, citado en La Lone, ibídem). Esto implica que como Chavín, Tiwanaku era otro estado teocrático, con sus raíces iconográficas en el mismo Chavín (Isbell 1988: 180, citado en La Lone: ibídem). Confirma esta hipótesis Alan Kolata, cuando dice que 'la religión estatal de Tiwanaku y su ideología imperial cumplían lo mismo que la conquista militar, pero a un costo significa-

tivamente menor' (1993: 245, 246, 252, 82, 85, citado en: La Lone 2000: 87). Las imágenes del Dios de la Vara, y el Dios Sonriente, que suele decorar las puertas de Tiwanaku, son ubicuas en las colonias de este imperio, e incluso en Wari. En Wari también se producían masivamente objetos con estos diseños para exportar a todos los sitios que estaban bajo su dominio. Este enorme esfuerzo expansivo fue acompañado por innovaciones tecnológicas en la construcción de andenes, sistemas de riego y la promoción del cultivo de maíz, y el mejoramiento en los rendimientos de la producción agrícola (con los *sukaqullu* en Tiwanaku, etc.), todo ello para el suministro a las poblaciones grandes bajo su dominio.

Existen diferencias entre estos dos sitios. En tanto que Tiwanaku era un centro ceremonial, parece que Wari servía más como un centro administrativo e incluso militar, desde donde las elites religiosas y políticas administraban el imperio, en coordinación con un conjunto de sitios intermedios como Pikillaqta o Viracochapampa (ver La Lone: ibídem: 89-90).

Luego, con la caída de Tiwanaku y Wari, y después de un nuevo período intermedio de regionalismos, emergió el imperio andino más extenso de todos, el incaico, con el horizonte tardío. No es mi intención examinar este imperio y tampoco sus prácticas religiosas. Sólo quiero llamar la atención a los nuevos estudios arqueológicos sobre la geografía de poder, como el de La Lone, en el que se puede reubicar los estudios de la religión y la teología andina.

3. La cuestión de métodos y fuentes

Otras 'fuentes' importantes en nuestras investigaciones de una teología andina son los documentos y textos en que se describen las ideas que han desarrollado generaciones de estudiosos de las prácticas religiosas andinas. A veces ellos han observado estos hechos 'desde fuera', y por tanto estas fuentes tienen algunas limitaciones. Existen también las fuentes propias de practicantes que han vivido las experiencias religiosas que ellos hacen conocer. Además, estos practicantes describen sus vivencias en las propias lenguas andinas, generalmente en términos de lo que se ha 'visto' o 'no visto'.

Al hablar de las contribuciones de las ciencias sociales a una teología andina, yo diría que estamos hablando, por lo menos, de las

siguientes fuentes. Primero, tenemos los documentos coloniales que conocemos, sobre todo los que tratan específicamente de temas religiosos. Este conjunto de documentos y los estudios sobre estos aspectos van aumentando cada año. Segundo, hay muchos textos antropológicos. Quizás los más útiles son las etnografías de la región andina que se han basado en un largo período de trabajo de campo, los que nos dan información sobre las prácticas, los instrumentos, los ritos, los practicantes, los santuarios y altares, etc., de las religiones que se han practicado en esta región, y que intentan presentar además el punto de vista de los actores sociales. Tercero, tenemos los testimonios más personales sobre estos temas, tanto históricos como actuales o recientes, tanto de los propios practicantes religiosos (*yatiri*, *ch'amakani*, *paqu*, *aysiri*, etc.) como de algunos curas o ex curas católicos, o pastores de las iglesias evangélicas. Y cuarto, existen las investigaciones más específicamente religiosas sobre las culturas andinas, a veces comparadas, realizados por sacerdotes o ex sacerdotes (Manuel Marzal, Santiago Monast, Joseph Bastien, Juan van Kessel, Hans van de Berg, Xavier Albó, etc.).

Por supuesto habría que ser conscientes de los problemas metodológicos de usar en nuestras reflexiones sobre la teología andina cualquier fuente que ha sido escrita desde una perspectiva de fuera, sobre todo en los documentos históricos y etnográficos. Alison Spedding (2004) señala algunas limitaciones en estos estudios: por ejemplo, el hecho de que, en lo general, no se declara el punto de vista del investigador con respecto a lo religioso. Es decir, la misma descripción etnográfica del investigador se desarrolla fuera de un marco comparativo religioso, y además el mismo marco religioso no se examina conceptualmente en términos disciplinarios sino en términos populares, de un sentido común, y a menudo dentro de un marco profano.

Con respecto a los testimonios personales o aquellas investigaciones realizadas por sacerdotes o ex sacerdotes, igualmente se tiende a contextualizar las prácticas religiosas de la región andina dentro del marco universal del catolicismo o por lo menos de lo cristiano. Las pocas excepciones son de curas aymaras, por ejemplo Domingo Llanque Chana, pero ellos tienden a presentar sus investigaciones e interpretaciones desde una perspectiva cristiana. Puesto de otro modo, rara vez se construye el discurso religioso 'desde dentro', por ejemplo desde la propia voz de un *yatiri* u otro practicante en la región,

con algunas excepciones (ver por ejemplo Ranaboldo, 1987 y Arnold, Jiménez y Yapita, 1992, etc., que examinaremos en seguida).

Otro aspecto a tomar en cuenta es aquél de la 'voz' de estas fuentes. Por ejemplo, una traducción aymara de la Biblia, evidentemente no constituye parte de una religión aymara, sino de una traducción al ámbito de la lengua y cultura aymara del catolicismo (o protestantismo). Además, el medio de la escritura alfabética de la Biblia está lejos de una textualidad propia de la región andina, por ejemplo del textil o el *kipu* (o *chinu*) anudado, que igualmente servía como el medio para la expresión religiosa en esta región.

3.1. Las fuentes coloniales

Muchas de las fuentes coloniales que tratan de temas religiosos son textos de referencia en los procesos de la colonización y adoctrinamiento de las poblaciones regionales. No obstante, existen otras obras coloniales con una fuerte influencia indígena, que expresan otras voces, y que habría que considerar en el contexto colonial de encuentros interculturales e incluso intertextuales. Éstas incluyen *Los ritos y tradiciones de Waruchiri*, un documento de la Colonia (recopilado por el año 1608) sobre las prácticas religiosas en la sierra cerca de Lima (Perú), sobre todo aquéllos dirigidos a las *wak'as* (dioses) locales. De manera importante, este documento conformó parte del proceso colonial de exterminación de idolatrías. Escrito en quechua y recogido de los practicantes locales por el padre Francisco de Ávila, el documento abarca las prácticas de las poblaciones del pueblo de Waruchiri en los períodos preinka, inka y colonial. Con los trabajos recientes de Frank Salomon (2004) sobre el uso de *kipus* coloniales en la misma región, y de Ortiz Rescaniere (1980) sobre la tradición oral contemporánea allí, podemos comparar muchas de estas prácticas históricas con aquéllas de hoy.

En esencia, el documento presenta una tradición oral de los dioses y sus santuarios en esta región específica, aunque existe mucho debate sobre la autoría del texto y la naturaleza de las muchas voces dentro de la trama narrativa: serían de los informantes, los practicantes, el padre Ávila, u otros. Entre los traductores de este documento al castellano y otras lenguas se hallan Hermann Trimborn, José María Arguedas, Gerald Taylor, y más recientemente Jorge Urioste y Frank Salomon.

Otros documentos coloniales claves en la historia de los estudios religiosos son *La relación de antigüedades desde el Reyno de Perú*, de Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (escrito por el año 1613) y el *Ritual Formulario* de Juan Pérez Bocanegra (de 1631). Nuevamente se trata de documentos coloniales con mucha influencia católica. Los estudios sobre el documento de Santacruz Pachacuti Yamqui por Pierre Duviols y César Itier (1993), y sobre el *Ritual Formulario* por Bruce Mannheim (2000), nos llaman la atención al entretejido complejo de las diferentes voces y los distintos debates interculturales dentro de sus narrativas.

Otros tipos de documentos coloniales que merecen ser estudiados en un contexto religioso, están centrados en el lenguaje y sus significados. John Rowe, en 1953, examinó once rezos incaicos del rito zithuwa (o *sitwa*). Más recientemente los himnos a Viracocha y otros dioses incaicos, atribuidos a Molina (aprox. 1575), han sido examinados por Jan Szeminski (1997) en un estudio tanto teológico como lingüístico-poético de lo que él percibe como 'las estructuras de la tradición oral'.

La conocida obra *Nueva Crónica y Buen Gobierno* atribuida a Felipe Guamán Poma de Ayala (y escrita aprox. en 1613) ya cuenta con varias ediciones. Desde el momento de encontrar esta obra en la biblioteca de la corte real de Dinamarca en los comienzos del siglo XX, se ha pensado que este texto trata de la vida cotidiana y religiosa de las poblaciones andinas, un siglo después de la Conquista. Actualmente, con la evidencia de los documentos Miccinelli encontrados en Nápoles, la autoría de esta crónica se ha puesto en debate (ver por ejemplo Laurencich 1998).

Existe además un conjunto de estudios sobre los mitos y leyendas de diferentes partes de la región andina, que si bien tratan más de la tradición oral, sin embargo mencionan de paso muchas prácticas religiosas. Urton (1999), Urbano (1981), Condori y Gow (1982), y Escalante y Valderrama (1997), entre otros, describen la tradición oral de los inkas y sus descendientes. Donnan (1978), Gölte (1994) y Hocquenghem (1989), entre otros, han reconstruido narrativas moches, incluso de conjuntos de dioses, sus características y las prácticas de sus seguidores, desde imágenes visuales de la época. En todos estos casos, los estudiosos señalan que estas narrativas religiosas no son inocentes, sino que sirven de instrumentos políticos al servicio de los intereses de ciertos linajes poderosos.

3.1.1. Algunos problemas textuales en el uso de estas fuentes

Como en el caso de las fuentes coloniales, el estudio contemporáneo de estas obras que buscan los rasgos de las prácticas religiosas de la época, también trae un conjunto de problemas metodológicos. Uno de ellos es el marco de la entextualización.

Según un ensayo de Margot Beyersdorff (1992), los himnos a Viracocha y otros textos atribuidos al cronista Molina son en realidad 'reformulaciones textuales' que han pasado de un contexto colonizante a otro colonizado. Ella demuestra que estos himnos tienen sus orígenes en textos coloniales de doctrina. En algún momento, sus prototipos escritos han circulado desde Cusco hacia las áreas rurales, donde han sido usados por los doctrineros de la época en un ambiente predominantemente oral. Allí, los mismos textos han circulado y han sido usados en contextos con influencias religiosas regionales, por ejemplo en ritos y ceremonias rurales donde la tradición oral predomina. Finalmente, estas reformulaciones orales de los textos originales escritos, ya imbuidas de otras influencias, han sido recogidas por el cronista Molina como ejemplos 'de la tradición oral incaica'.

En un estudio parecido, con referencia al dibujo cosmológico de Santacruz Pachacuti Yamqui, Pierre Duviols y César Itier (1993) llegan a la misma conclusión: que este dibujo, lejos de expresar una religión andina sin influencias, más bien expresa las reformulaciones de un sistema arquitectónico colonial. Entonces, estas obras, en vez de ser propiamente andinas, expresan la interculturalidad (o pugna) intertextual de la Colonia. Existen varios matices en el posicionamiento de los estudiosos en estos debates. Si bien Jan Szeminski y R. T. Zuidema tienden a defender los aspectos andinos de estas obras, Duviols e Itier tienden a enfatizar la parte cristiana europea, y Regina Harrison y otros resaltan lo híbrido de estas obras.

En el caso de la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* y su atribución al escritor indígena Guamán Poma de Ayala, la situación es más compleja aun. Ya existen argumentos presentados primero por Laura Laurenich y respaldados por muchos estudiosos europeos y norteamericanos (entre ellos Mauricio Gnerre, Sabine Hyland, Tom Zuidema, Giuseppe Piras, etc.), de que el documento ha sido preparado, no tanto por Guamán Poma, sino por un grupo de jesuitas rebeldes, sobre todo el cronista mestizo Blas Valera. Se sabe que la

obra de este cronista se ha perdido, pero existe su influencia en muchas otras crónicas, por ejemplo de Garcilaso de la Vega, el Inka, y de Sarmiento. La madre de Blas Valera fue una princesa incaica y su padre un soldado español. Según los documentos Miccinelli, el padre de Blas Valera mató en estado de ebriedad a su madre, lo que provocó en el joven Blas un odio para todas las cosas españolas. Los documentos Miccinelli implican que la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* ha sido preparada durante la Colonia en contra de las tendencias oficialistas de la Iglesia, como parte de un movimiento religioso neoincaico, y que Felipe Guamán Poma de Ayala simplemente ha prestado su nombre al texto.

Los varios documentos en la colección Miccinelli, que fechan al siglo XVI, siglo XVII y siglo XVIII, demuestran evidencia de una ruptura en el meollo de la orden jesuítica, en que el grupo rebelde planteó lo siguiente: i) La necesidad de un movimiento neo-incaico y una serie de nuevas ideas religiosas coloniales o 'interculturales' para rescatar lo mejor de las religiones andinas combinadas con lo mejor de la religión católica de la época; ii) Una crítica fuerte a los procesos de la colonización y el adoctrinamiento de las poblaciones de la región; y iii) Una lectura sagrada (tanto numerológica como silábica) de los propios textos religiosos andinos, es decir algunos *kipus* que estaban en manos de los sacerdotes y las mujeres escogidas incaicas (las *aqlla*).

Esto llama nuestra atención a otro problema metodológico que concierne a la entextualización: esto es la cuestión de las formas textuales de las fuentes propias de la autoridad religiosa andina. Se trata aquí de las evidencias de los *kipus* anudados guardados por los sacerdotes andinos, en vez de la palabra del Dios cristiano que se escribe en la Biblia.

3.1.2. Los procesos del adoctrinamiento

Estas nuevas tendencias en los estudios de los cambios en las prácticas religiosas de la Colonia, especialmente dentro del marco de los procesos del adoctrinamiento de las poblaciones andinas, llama nuestra atención a los asuntos teológicos en juego y las maneras adoptadas por la Iglesia para controlarlos a su favor.

Una estrategia adoptada por la Iglesia en los Andes, como en otras partes, fueron las reuniones regionales en las que se diseminaban los métodos doctrinales recomendados a la luz de los problemas

experimentados en cada región. Esto ocurrió dentro de una organización de poder político y social, sumamente jerárquica en que la Corona y Consejo de Indias estaban en el primer nivel y luego el Virrey, audiencias, arzobispos y el aparato de la Inquisición, con todas las autoridades departamentales en el segundo nivel, seguido por los corregidores y oficiales regionales, con todos los practicantes intermedios: curas, kurakas, doctrineros, etc., en un nivel inferior, como operadores del sistema, y finalmente los ayllus (Van Kessel 1980: 170s.).

En los Andes, uno de los centros claves de adoctrinamiento durante las primeras décadas fue Lima, donde se llevó a cabo una serie de concilios eclesiásticos, cada uno reforzaba las medidas ya aplicadas en los eventos anteriores. Para nuestros propósitos aquí, el Tercer Concilio de Lima (1584-1585) es el más interesante, puesto que allí se pusieron a trabajar las ideas y experiencias religiosas mediante el uso de las lenguas andinas, principalmente aymara, quechua y pukina que eran lenguas generales de la época. Hay dos trabajos que vale la pena mencionar en este contexto: uno rebelde, crítico y contemporáneo, y el otro del lado oficialista de la época. Marcelo Villena, en un ensayo crítico y escrito desde una perspectiva literaria, 'El discreto encanto de la eucaristía' (2001), señala los cambios en la semántica de la experiencia religiosa desarrollados en aquel Concilio por un equipo de traductores bilingües (o trilingües), entre ellos Blas Valera. Villena también cuestiona el fondo ideológico del desempeño de ese Concilio. Desde el lado oficialista de los fines del siglo XVI, la obra del jesuita José Acosta, bajo cuyo cargo se llevó a cabo este Concilio, en especial su *Historia natural y moral de las Indias* (1940 [1590]), describe los cambios en las prácticas religiosas de la región que la Iglesia buscaba. Además, es posible que haya sido Acosta el que puso en marcha en los Andes el proceso de inscribir los rezos cristianos en la forma visual de glifos, para las poblaciones ágrafas de la región en la lecto-escritura alfabética, pero sobre la base de sus propios textos, algo similar al proceso que ha ocurrido en México con los textos Testerianos (Hartmann 1991; Arnold y Yapita 1999).

Tal vez no sea casualidad que la Iglesia siempre haya sido la más interesada en usar las lenguas andinas como vehículos de conversión, en tanto que el Estado (y la Corona) preferían el salto directo al castellano (Arnold, Yapita y otros 2000: 77). La idea difundida fue que "los indios no tenían vocablos de todo lo espiritual, ni vicios, ni virtudes, ni de la otra vida y estados de ella" (González Holguín [1608]

1952: 10). Por eso, se adoptaron *dos* estrategias lingüísticas: o los clérigos parafraseaban los términos cristianos o adoptaban los términos andinos con la apariencia (desde una perspectiva europea) de ser el equivalente cultural (Itier 1995: 324).

En un conjunto de estudios actuales de investigación en la lingüística histórica o la historia lingüística se examina el uso y los cambios en los términos lexicales durante la Colonia: entre ellos Xavier Albó, Sabine Dedenbach, Lindsey Crickmay, César Itier, etc. Lo útil para el proyecto de la teología andina es que estos estudios analizan los significados de términos claves en las lenguas andinas en torno a la religión –*wak'a, qurpa, qallpa, ch'ama, supay-saxra, Pachamama, jucha, pacha*, etc.– y los cambios semánticos de estos términos durante la Colonia, lo que Albó (1999) llama los 'encruzamientos lingüísticos'. Por ejemplo, un ensayo de Gerald Taylor (1980) estudia los significados regionales de *supay*, antes de su significado colonial de diabólico. Asimismo, en nuestro libro *Río de vellón* (Arnold y Yapita 1998: 52) examinamos los significados regionales de *saxra*. Golte (1973) analiza los significados del término quechua *sonqo* en el siglo XVI. Un ensayo conocido de Bouysse-Cassagne y Harris (1987) examina varias nociones regionales de *pacha* en un contexto religioso.

Estas reflexiones son valiosas y es oportuno revisarlas, puesto que se ha vuelto de moda pensar de *pacha* en términos poscartesianos, especialmente en su conocida traducción como 'tiempo-espacio'. Esta definición es sumamente improbable y es muy necesario repensarla. Nos dan ciertas pautas los trabajos de William Conklin sobre el textil andino (1987), en que este autor subraya la importancia en los textiles de Tiwanaku desde un punto de vista o perspectiva centrada en el horizonte de la tierra, desde donde se observa el movimiento del Sol hacia arriba y hacia abajo. También *-pacha* como sufijo en la lengua aymara define el alcance de una acción. Tampoco habría que ignorar el ensayo de Rosaleen Howard-Malverde (1995) en que ella plantea que "*Pachamama* es una palabra castellana".

Aparte de los debates sobre el nivel semántico de los conceptos y prácticas religiosas, hay estudios fascinantes sobre el nivel del discurso, en especial en el contexto de la dinámica del cambio de un paradigma religioso a otro. Por ejemplo, Xavier Richard Lanata (2005) tiene estudios de este tipo sobre los cambios en el discurso religioso en comunidades rurales de Perú, con la influencia evangélica actual. Se produce lo que él prefiere llamar discursos híbridos (en vez de

discursos interculturales) por su naturaleza transicional y su inestabilidad ante una ruptura cultural.

Existen también varios estudios sobre las posibles divisiones del universo según las lenguas andinas, es decir sobre la cosmología en un contexto regional andino. Muchos de estos estudios (ver por ejemplo Javier Izko 1985) se preocupan de las nociones aymaras (o sus equivalentes en quechua) de *alaxpacha* (comúnmente traducido como 'el mundo arriba'), *akapacha* ('este mundo') y *manqhapacha* ('el mundo interior') en el contexto del debate sobre estas divisiones: si son propiamente andinas precoloniales o son una reacomodación regional a las categorías cristianas de la época. Asimismo, algunos estudiosos han considerado cuáles de los dioses pertenecen a qué división del universo (Abercrombie 1998; Arnold y Yapita 1992; Van Kessel 1980: 276 y sig., etc.).

Estas preocupaciones sobre las conformaciones cosmológicas en los Andes y la ocupación cosmogónica de las deidades en cada dominio nos dan pautas acerca de los modos regionales de pensar sobre estos asuntos, que nos proveen alternativas a los diagramas cosmogónicos europeos o los mantras y otros artificios mnemónicos de otras partes del mundo. En *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Guamán Poma de Ayala dice claramente que su modelo cosmogónico, como toda la narrativa de su texto, ha sido inspirado con referencia a un *kipu*, es decir con referencia a algo trenzado o tejido en vez de escrito en un sentido europeo. Los trabajos modernos, por ejemplo la tesis doctoral de R.T. Zuidema (1995 [1964]), en la que se examinan las divisiones cosmológicas y cosmogónicas de la región de Cusco organizadas en líneas en forma de una rueda desde el centro en Cusco llamadas 'ceques' (*siqi*), y los trabajos posteriores basados en este primer esfuerzo, p. ej. de Brian Bauer (1998), también hacen referencia a un *kipu* circular histórico, lo que ha sido descrito primero por el cronista Cobo, como su modelo textual original.

Esta forma de líneas que radian desde el centro, en Cusco, parece referirse a una imagen del Sol, como un metalenguaje simbólico para expresar la radiación de poder del centro imperial, aunque podría ser también una imagen de los cabellos serpentinos del dios Viracocha, otro dios de la vara. En realidad existe todo un debate entre los estudiosos sobre la cuestión si o no el dios del Sol reinaba en Cusco o si el concepto de un dios creador supremo más bien ha sido importado desde fuera.

En cuanto a la forma de organización de los sitios religiosos, existe mucha información en las fuentes coloniales sobre el período incaico. Recientemente Martti Pärssinen (1992) ha examinado la organización socio-política y religiosa del Tawantinsuyu, en el contexto de una lectura de los *kipus* y otras fuentes textuales propias. Existe otra evidencia indirecta por los modelos organizativos incaicos en los *Ritos y Tradiciones de Waruchiri*, ya mencionado líneas arriba, que demuestra cómo los inkas se relacionaban con grupos regionales, al reconocer sus prácticas religiosas a la vez que se subordinaban estas prácticas regionales a la dominación de Cusco. En este contexto, se demandaba que se lleven las *wak'as* regionales a Cusco, en ciertos contextos ceremoniales. Mariusz Ziolkowski (1996) ha examinado minuciosamente también las fuentes coloniales sobre las *wak'as* y concluye que éstas han sido organizadas según las unidades territoriales llamadas *marka*, donde las *wak'as* regionales dominaban a modo de dioses tutelares.

Evidencia moderna por este mismo fenómeno ha sido recogida por Astvaldi Astvaldsson sobre las *wak'as* de la región de Jesús de Machaqa en Bolivia, en su libro *Las voces de las wak'as* (2000). Astvaldsson explora el término *achachila* y las prácticas religiosas de las *wak'as* contemporáneas. En un ambiente religioso andino, Astvaldsson rechaza la división binaria entre lo 'sagrado' y lo 'profano' planteada por Durkheim en favor de los conceptos de Hans Mol (en *Identity and the sacred*) inspirados en William James, en que se resalta la dinámica de los procesos religiosos en vez de las categorías esencialistas anteriores. Por tanto, él prefiere hablar la 'sacralización' en vez de 'lo sagrado', y de una 'lengua procesual' en general.

Valga la pena subrayar que algunos estudios arqueológicos actuales en la región del sur de Oruro confirman la evidencia de una especie de interculturalidad religiosa entre los grandes centros ceremoniales y sus periferias. Por ejemplo, se ha encontrado evidencia de un modelo multicultural-multinacional, en que varias culturas con sus prácticas religiosas convivían contemporáneamente: los Yamparaes, Sora, el Tiwanaku provincial, etc.

3.2. El cómo entender e interpretar el encuentro entre diferentes prácticas religiosas

Aparte de los flujos e intercambios constantes entre centros en expansión que diseminaban sus dioses y sus artefactos a lo largo de un

territorio extenso, la región andina también se caracteriza por el encuentro histórico forzado entre diferentes religiones y prácticas religiosas en un contexto colonial, con la conquista española, en que la Iglesia católica y el poder del Estado y la Corona dominaban. En este contexto a la vez colonizante y colonizado, ¿cómo podemos repensar estas interrelaciones entre religiones en el contexto de nuestra búsqueda por una teología andina?

3.2.1. Más allá del sincretismo y el catolicismo popular

Hasta ahora, a menudo se ha recurrido al concepto de 'sincretismo' tanto en la antropología como en la historia y los estudios de la religión, para describir la mezcla híbrida que ha resultado en lo que algunos llaman el 'catolicismo popular' actual (ver por ejemplo el ensayo de Germán Guagua y la introducción de Spedding en el libro *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes* (Spedding 2004). Muchos estudios históricos escudriñan los detalles de este proceso (Molinié 1996, etc.).

Pero, en las últimas décadas el concepto de 'sincretismo' ha sufrido fuertes críticas. Tomás Abercrombie en su libro *Pathways of Memory and Power* (*Caminos de memoria y poder)* (1998) rechaza este término por su neutralidad política y habla de un 'encuentro poscolonial', en sentido de una mezcla híbrida posconquista algo que él compara con el fenómeno de 'pidgin' en el campo lingüístico. No obstante, a mi modo de ver, el término 'encuentro poscolonial', a pesar de su mayor sofisticación política, sufre de muchas de las mismas limitaciones que el 'sincretismo'. Sobre todo se continúa viendo las cosas desde fuera. En muchos estudios recientes en el campo lingüístico también, en especial en el marco de lenguas en contacto, se ha cuestionado las definiciones anteriores de 'pidgin' en favor de un enfoque más dinámico del lenguaje, en que se aprecia que las poblaciones construyen sus propias identidades mediante el lenguaje que usan. Este cuestionamiento es muy relevante en el contexto andino, donde el hablar el mismo 'castellano andino' como segunda lengua, ya no se percibe como una falla de hablar bien el castellano peninsular (como se decía antes), sino como una forma de castellano en que se puede expresar muchos de los valores y conceptos de las propias lenguas maternas andinas, en especial aymara o quechua. Lo mismo pasa en el caso del '*Red English*' hablado por los indígenas de EEUU.

El problema es que el 'encuentro poscolonial' que plantea Abercrombie no aprecia este sentido de iniciativa propia o 'agency' (como se diría en inglés) de las poblaciones andinas en sus estrategias lingüísticas y tampoco en sus estrategias religiosas.

Me parece más pertinente la noción de Manuel Marzal de una lucha constante de identidades en el contexto del surgimiento dinámico de nuevas identidades, de ambas partes (mestizaje, indígena, etc.), lo que Marzal llama 'apropiación' (1988). Además, sería igualmente pertinente hablar de la 'apropiación' de parte de las poblaciones andinas de los elementos cristianos que ellas habían experimentado a diferentes niveles durante el período colonial e incluso hasta hoy. Quizás este sentido de apropiación dinámica de lo foráneo y hacerlo propio, y en sus propios términos podría proveer una base en nuestra búsqueda para definir una teología andina.

Pero, para repensar bien los marcos sincréticos anteriores, habría que tomar muchos otros factores. Otra de las limitaciones del concepto de sincretismo es su acercamiento demasiado 'mentalista'. Como mencionamos antes, se enfocan las 'ideas en contacto', sin examinar cuidadosamente la contextualización de estas ideas, por ejemplo en las prácticas diarias religiosas manejadas por practicantes de varios tipos, y mediante formas de textualidad (oral, escrita, en glifos) de distintos tipos, todo ello realizado además en el contexto de las directivas religiosas del día desde arriba (del tercer Concilio de Lima, lo que sea) y, ante ello, la resistencia de los practicantes anteriores de la región. Esto ha debido pasar hasta cierto punto en la época de Chavín o Tiwanaku. Pero en la Colonia estas relaciones han debido ser más intensas. Entonces, si prestamos atención a esta contextualización de las prácticas religiosas, vemos que las reformulaciones textuales coloniales que examinamos son igualmente manejadas desde varios lados: el nivel oficial de la Iglesia católica de la época, el nivel más popular de los doctrineros bilingües e incluso bitextuales (en la oralidad rural o la textualidad propia de los *kipus* o glifos andinos, y además en los textos escritos de la catequización), y finalmente el nivel menos adoctrinado de las poblaciones andinas, sobre todo las rurales. A cada nivel hay un contacto entre diferentes prácticas e ideas religiosas, negociaciones de un lado y otro, intentos de imponer cosas nuevas y cambiar las prácticas anteriores, e intentos de resistir y más bien hacerlo propio.

En la teoría antropológica, la idea de apropiación del Otro ha recibido un impulso mayor en el concepto de la 'depredación onto-

lógica' de Eduardo Viveiros del Castro (1992) y sus estudiantes. Viveiros enfatiza aquí el proceso ontológico que acompaña estas apropiaciones del Otro, en los cambios al ser de la propia persona que emprende este proceso de transformación. Si bien él ha desarrollado estas ideas en el contexto de la etnografía de la Amazonia, son igualmente relevantes en el contexto de la región andina. Doy dos ejemplos. El concepto andino de *jucha*, se traduce actualmente como 'pecado' o 'falta', probablemente por las influencias católicas de la Colonia. Pero, en los vocabularios coloniales, se percibe otro sentido de este término como 'obligación' o 'cargo', que tiene que ver con sus raíces en el verbo para 'chupar' los sesos del enemigo, y luego ganar status de este acto bélico (Arnold, Yapita y otros 2000: 151-154). Asimismo el término aymara *salura* que es una apropiación andina de 'salud', se refiere a algo parecido, en sentido del bienestar que uno siente después de vencer al enemigo. No es un estado permanente del ser, sino una dinámica que uno debe lograr constantemente, o por lo menos a nivel anual, al hacer las ofrendas necesarias.

En el libro *El rincón de las cabezas* (Arnold Yapita y otros ibídem: cap. 9), desarrollamos estos conceptos aun más. Hablamos de la apropiación andina de la 'palabra de Dios', según una noción regional propia de *logos*. También hablamos en un ensayo sobre los ritos de Pascuas en Qaqachaka, de la apropiación andina de la idea católica de 'salvación' y de 'resurrección', y cómo ambos conceptos se relacionan para los propios actores sociales con la guerra y el cómo sobrevivir en las luchas bélicas (Arnold y Yapita 1999; ver también Platt 1996). En una especie de escatología regional se busca la resurrección, vía la salvación de las guerras regionales. En su libro *Aguas Mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y la formación de clases en un pueblo andino* (2001), sobre una comunidad en la sierra del Perú, Peter Gose también explora cómo la noción regional de 'salvación' se refiere a la lucha diaria para vivir en el contexto de las relaciones de clase con los vecinos de los centros más urbanos. Aquí la salvación tiene que ver con el sudor en el trabajo campesino y así acercarse al estado seco de los muertos, a modo de un sacrificio corporal.

Sugerimos además que los sitios donde se apropia de los conceptos religiosos foráneos y se los reconstruye, no son siempre sitios sagrados convencionales. Por su papel en el pasado en las enseñanzas

de la catequización, la escuela es otro sitio clave para estas transformaciones religiosas, de tal manera que las murmuraciones del aprendizaje por memoria a menudo replican los rezos anteriores para lluvias, pero esta vez centrados en una 'lluvia de letras'.

Igualmente la idea católica de 'sacrificio', se ha apropiado fácilmente en los Andes en el contexto de los sacrificios como ofrendas a los cerros y a otras deidades regionales. La noción de la metamorfosis de los restos de sacrificios en las 'cajas' encima de las montañas en neblina y luego en las lluvias fertilizantes, se ha replicado en las cajas de los santos en las iglesias (Arnold 2005).

Todo el complejo de transformaciones que acompaña el proceso de apropiación y depredación ontológica, así como el proceso de la regeneración fertilizante que lo sigue, se ha cristalizado en lo que algunos llaman el 'pensamiento seminal andino' (Kusch 1973 y Zuidema 1989), quizás inspirado en parte por el pensamiento agustino en la Colonia. Según el pensamiento seminal, en las palabras de practicantes religiosos como don Domingo Jiménez, la *wawa* es una semilla con potencia. Él desarrolla esta idea más para recomponer la trinidad andina como padre/madre + *wawa* + espíritu. Aquí, el espíritu (o *ispiritu*) es la parte generativa que hace brotar la semilla para soltar su potencia en el mundo (Jiménez y Yapita con Arnold 1996; Arnold, Yapita y otros ibídem: 311). Las narrativas recogidas por Bernabé Condori y Rosalind Gow en la región de Cusco, en su libro *Kay Pacha* (1982), describen algo parecido, pero esta vez con respecto a las tres épocas del mundo: del Dios padre, Dios el hijo que es el Inka, y Dios el Espíritu.

La importancia que se da en la región andina a la potencia de la persona, en vez de las cosas materiales, ha llevado al antropólogo brasileño Viveiros de Castro a proponer que las culturas amerindias no tienen un concepto de 'multiculturalismo' como en Occidente, es decir de una naturaleza y muchas culturas. En lugar de ello, existe un concepto de una cultura en común y muchos conceptos de la naturaleza, que se experimenta en las vivencias religiosas de los practicantes como personas de sufrir transformaciones para el beneficio de otros, en el trance, en los cambios de máscaras, en usar diferentes vestimentas de disfraz, incluso en el baile. Es importante resaltar que la fuente de la experiencia religiosa aquí es desde el punto de vista de una persona, y además desde un punto de vista cambiante.

3.2.2. Patrones en común en los mitos andinos de la destrucción y la regeneración del mundo

Es en este sentido de la apropiación transformativa y la regeneración posterior que habría que entender las narrativas andinas sobre aspectos religiosos, el comportamiento ético y la moralidad en general, y sobre todo la hermenéutica regional sobre la creación basándose en una destrucción previa: el conocido *pachakuti*.

Esto es porque las narrativas regionales sobre la creación del mundo, la creación del hombre, de los animales, de los ayllus de sus lugares de origen (o *pakarina*), etc., se prestan fácilmente a muchos cuentos bíblicos sobre destrucción y regeneración. Por ejemplo, en los *Ritos y Tradiciones de Waruchiri*, el mito sobre la inundación del mundo y su recreación subsiguiente, poblado esta vez por personas mejores, se basa en esta misma idea: una destrucción previa y la regeneración posterior. Existen diferencias interesantes en esta narración, por ejemplo en vez del personaje bíblico de Noah, la iniciativa para la regeneración el mundo cae en manos de una llama andina. Aquí, el uso narrativo de la figura de la llama no es simplemente una coincidencia o un toque regional; más bien se apela a la importancia en los Andes de la Llama Celestial, cuyo descenso por el cielo nocturno en noviembre anuncia el inicio de las lluvias cada año, acompañado por la creación posterior de una nueva generación de crías de estos camélidos (Arnold y Yapita 1998, caps. 5 y 6).

Por otra parte, las formas textuales de estas narrativas a menudo recurren a patrones de replicación o espejismo (así como lo es arriba, asimismo es en el mundo abajo), y a imágenes y estructuras que implican un metalenguaje en común, en base a la autoridad moral de las estructuras textiles en vez de aquélla de la escritura alfabética. Por ejemplo, muchas narrativas sobre la creación del mundo y del hombre parecen recurrir a estructuras narrativas que igualmente describen la creación de un textil, primero con la urdimbre y trama puesta en su lugar y luego con el movimiento de los hilos de color. Éste es el caso de los mitos de origen del ayllu Qaqachaka (prov. Abaroa, depto. Oruro) que conocemos (ver Arnold y Yapita 1998, cap. 1). Se encuentran cosas parecidas en los relatos sobre el origen de Q'eros en la región de Cusco, según cuentan Núñez del Prado y Gail Silvermann Proust. Allí también se tejen figuras sobre la ubicación de cualquier comunidad con referencia al movimiento respectivo del Sol y las sombras que lanza (Silvermann Proust 1994: 43-53).

Hay varios comentarios que merecen mencionar aquí. Uno es que la salida del Sol, a nivel diario, parece servir como una especie de metalenguaje para la creación del mundo. La transición desde la oscuridad hacia la luz es otro tropo narrativo muy común en los Andes a nivel mítico, por ejemplo para describir las épocas anteriores al Inka en relación con aquella época. Otro es que el textil en sí, sirve como un punto de referencia clave de los patrones cosmológicos del mundo. Entonces, existen en los Andes esquemas cosmológicos que no son del todo diferentes de los esquemas actuales del mundo occidental, donde el hablar de superhilos o un universo hilado, por cosmólogos como el inglés Roger Penrose, no es raro. Hablamos una vez con el *yatiri* don Domingo Jiménez sobre este asunto, y él estaba muy de acuerdo con que se trata de una percepción en común de un universo hilado y tejido.

Repasamos algunos ejemplos para aplicar estas observaciones más teóricas. Me parece pertinente con relación a los argumentos presentados arriba con referencia a un universo tejido, muchas narrativas en la región andina sobre la secuencia de las diferentes épocas del mundo, sobre los diferentes cuya existencia es simultánea, y sobre las constelaciones que tienen sus contrapartes terrenales. Las variantes regionales sobre la noción de un *axis mundi* (o eje mundial) que reúne los diferentes niveles del mundo, también parecen recurrir a las prácticas del hilado (con) en una rueca como su punto de referencia. Sabemos del autor de *Nueva Crónica y Buen Gobierno* que la organización del calendario en la época incaica se inscribió en un sistema de *kipus* anudados. En los mitos del Inkarriy (el Rey Inka) se refiere a la idea de la cabeza del Inka muerto por los españoles como una semilla, que rebrotará de la tierra en algún momento en el futuro, lo que Juan Ossio (1973) relaciona con la ideología mesiánica del mundo andino. La diferenciación filosófica y moral del mundo de los hombres con el mundo de los animales se describe en términos de diferencias en su pelaje: los humanos llevan vestimenta tejida, en tanto que los animales sólo llevan pelos, en un juego de muchas naturalezas que se genera mediante el disfraz. Los mitos sobre los orígenes de los productos agrícolas a menudo recurren al cuento del "Zorro y el Cóndor". Según esta narrativa, cuando el zorro está bajando del cielo por una soga trenzada, un loro pica la cuerda y el zorro cae sobre la tierra. Al alcanzar el suelo, revienta su barriga, y da a luz a las semillas de todos los productos, en una narrativa sobre la semilla y su potencia.

3.3. Las fuentes contemporáneas

3.3.1. Textos sobre las prácticas religiosas andinas, las deidades y practicantes

Con respecto a las fuentes contemporáneas, ya existen muchos trabajos especializados que han podido clasificar y sistematizar ciertos aspectos de las prácticas religiosas, los símbolos e iconografía de diferentes épocas y regiones de los Andes que merecen mencionar.

Un trabajo de mucho interés para el Proyecto del ISEAT sería el libro *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, de Sabine McCormack (1991). McCormack fue una estudiante del mundo antiguo y medieval europeo, antes de entrar en los estudios andinos. Por tanto, tiene la habilidad de ubicar el encuentro religioso de la Conquista en términos de las preocupaciones filosóficas europeas de la época. Aquellos que intentaban destruir las religiones andinas, buscaban entender la naturaleza de la imaginación y su relación con los sentidos y la experiencia, y se inspiraban en los textos clásicos de Tomás de Aquino y otros, y con sus fuentes más lejanas en la obra de Aristóteles y Platón. Por otra parte, las preocupaciones de los escritores andinos que defendían las prácticas religiosas andinas y buscaban en estas prácticas los antecedentes de la nueva fe cristiana (Garcilaso, Guamán Poma, etc.). McCormack también hace una revisión minuciosa de los testimonios españoles de la época sobre los ritos incaicos, que no da muchas pautas sobre la naturaleza de las prácticas religiosas incaicas.

Para las culturas preincaicas, los trabajos pioneros de Chris Donnan (1978) y Anne Marie Hocquenghem (1989), sobre la iconografía moche, han demostrado y luego sistematizado muchas de las prácticas religiosas de esta sociedad, a la vez que se han aclarado muchos de los personajes y deidades mochicas, junto a las características de su atuendo. Más recientemente, Jürgen Golte en su libro *Iconos y narraciones. La reconstrucciónn de una secuencia de imágenes moche* (1994), desarrolla estos trabajos pioneros con nuevos atisbos sobre la religión mochica, según una lectura narrativa de sus dibujos.

Desde la arqueología, Carlos Ponce (1969) nos ofrece muchas pautas sobre la naturaleza del dios pan-andino Tunupa y sus otros atributos, por ejemplo como Ekeko (*Iqiqu*), en que su idea de la masiva destrucción y desestructuración de las culturas y poblaciones

andinas con la Conquista tiene que enfrentar el hecho de que vive aún el dios de la fiesta aymara de las 'Alasitas'. Fernando Montes (1986) explora otros dioses andinos desde un enfoque contemporáneo psicológico. Sergio y Karen Mohr Chávez (1975) exploran la naturaleza del dios andino en el complejo llamado Yaya Mama.

Desde los estudios históricos, Henrique Urbano (1981), Franklin Pease (1973), Arthur Demarest (1981) y otros exploran la naturaleza de Viracocha. La naturaleza de este gran dios andino también ha sido explorada desde la religión comparada por Lawrence Sullivan, en su ensayo de 1985 y en su libro *Icanchu's drum* ('El tambor de Icanchu', 1988). Es curioso que en la tradición oral actual, el dios Viracocha todavía figura como un dios barbudo y sumamente pobre. Pero si alguien le reconoce y le da comida, esta persona escogida recibe una recompensa inmensa y algo que este dios ha tocado se vuelve oro.

Si bien los primeros estudios históricos de los españoles y otros foráneos en los Andes resaltaban lo exótico de las prácticas religiosas que ellos encontraron, dentro de una generación se pusieron a comparar estas prácticas con sus propias costumbres en España. Lo mismo ha pasado con los estudios etnográficos de tal manera que una nueva tendencia en la literatura etnográfica hace una década fue buscar en Europa los orígenes de muchas prácticas religiosas en los Andes. Por ejemplo, Zuidema (1993), entre otros, se puso a estudiar la importancia de los ritos y del calendario de la antigua fiesta incaica de la cosecha, al compararlos con ritos parecidos en España durante la Colonia, en particular los ritos a la Tarasca. Esta alternación entre lo específico y lo intercultural se ve en muchas ramas de los estudios etnográficos. Siguiendo a los trabajos anteriores de Zuidema, Gary Urton (1999) estudió las interrelaciones entre las estructuras de los mitos incaicos y las estructuras numéricas de la sociedad incaica con referencia también a las prácticas numéricas de otras culturas. Mientras tanto, Marzal y otros (1992) examinaron 'los rostros indios de Dios'.

3.3.2. La cara femenina de Dios en los Andes y las practicantes religiosas femeninas

En la década de los ochenta hubo mucho interés entre los estudiosos en las caras femeninas de Dios en todo el mundo y en los Andes también. El libro *Estructuras andinas de poder* (1983) de María

Rostworowski deriva de la época de estudios estructuralistas en otras partes. Pero a pesar de ello demuestra una dualidad de género en muchas prácticas religiosas en la historia de los Andes y en las deidades adoradas en estas prácticas. Ella demostró además la importancia en muchas sociedades andinas de un sistema dual de poder, en que las mujeres manejaban el dominio femenino del universo y los hombres el dominio masculino. En la época incaica, el Inka se encargaba como representante del dios varonil y la Coya (*Qhuya*) como representante de la Tierra y la Luna.

Las fuentes de María Rostworowski son principalmente históricas. El libro *Luna, sol y brujas*, de Irene Silverblatt (1990), describe la importancia de las practicantes religiosas femeninas en el período incaico y la Colonia temprana, pero aquí las fuentes de su información y descripciones son más problemáticas, puesto que se tratan en su mayoría de textos que buscaban la exterminación de las religiones andinas, especialmente la parte femenina.

Existen textos esotéricos sobre las deidades femeninas, por ejemplo aquél de fray Alonso Ramos Gavilán, *Historia de Nuestra Señora de Copacabana* (de 1621) y luego una generación de estudios históricos. El historiador peruano Luis Millones (1993a) ha estudiado la vida y obras de Santa Rosa de Lima.

En estos trabajos se aprecian también los niveles de apropiación regional de los dioses y santos que venían de Europa. Sobre todo esto pasó con la Virgen María y todo el fenómeno mariano en general en la región andina, que a menudo se funda en las prácticas anteriores a la Pachamama. En *Pachamama Santa Tierra*, Mariscotti de Görlitz (1978) explora la naturaleza de esta deidad en la región de Jujuy en el norte de Argentina. Olivia Harris (1988) explora el mismo tema de la naturaleza de la Pachamama, pero esta vez en relación con la construcción de la identidad nacional en Bolivia

3.3.3. La naturaleza del espacio sagrado

Una característica importante de las prácticas religiosas en la región andina tiene que ver con el uso del terreno y el movimiento de los devotos en ello. Ya mencionamos los estudios de Zuidema sobre los ceques de Cusco, una especie de caminos que irradian desde esa ciudad, con sitios intercalados a lo largo de ellos. Cada ceque estuvo bajo el cuidado de determinados grupos de parentesco, cuyas *wak'as*

propias constituían los sitios sagrados y donde se realizaban ritos en fechas determinadas en el año, que dependían del movimiento del Sol y otros cuerpos celestiales. En su libro *The Secret of the Incas : Myth, Astronomy, and the War Against Time*, William Sullivan (1998) profundiza los aspectos astronómicos de estas prácticas.

Otros autores, entre ellos Teresa Gisbert y José de Mesa (1997) y Val Fraser (1990), han explorado la naturaleza sagrada de la arquitectura andina, tanto en los sitios prehispánicos, como en aquéllos de la Colonia. En el dominio de la arquitectura, encontramos la misma noción de una apropiación de elementos foráneos y su reinterpretación según los valores propios, de tal manera que los grandes sitios cristianizados, como la iglesia de Copacabana, todavía se basan en un sistema de plazas y altares como los sitios sagrados anteriores de la región (Gisbert ibídem). Fraser (ibídem) demuestra también la importancia continua de los arcos, esta vez construidos arquitectónicamente, para expresar las puertas claves que se abren a los espacios más sagrados del complejo.

De manera parecida, varios estudiosos como Ann Paul (2000), William Conklin (1999) y otros llaman nuestra atención sobre el uso de ciertas estructuras textiles, por ejemplo el de hilos trenzados, como elementos que definen los límites de los espacios más sagrados en los complejos antiguos de Chavín, Wari y Tiwanaku. César Paternosto, el artista argentino y estudioso de la arquitectura y arte andino, en su libro *Piedra abstracta* (1989) confirma las homologías entre este tipo de estructura en hilo o en piedra y la arquitectura andina.

La tesis de licenciatura de Ulpián López (2001) también se preocupa por la naturaleza del paisaje sagrado andino, en especial por la organización regional de las *wak'as* como las fuentes clave que inspiran una serie de prácticas religiosas en su entorno. Los ritos en torno a estas *wak'as* también sirven para organizar patrones de circulación de personas y objetos en la economía regional.

Ya mencionamos el trabajo de Gail Silvermann Proust sobre el territorio textil en la región de Q'eros (Perú), donde ciertos marcadores sagrados en los diseños textiles denotan la proximidad de cualquier comunidad de la región en relación con el Cusco y la religión del Sol, en memoria del centro del imperio incaico. En Qaqachaka existen homologías parecidas entre el textil y el territorio a muchos niveles. En las narrativas de los orígenes del ayllu, y en la actuaciones para reconstruir la identidad anualmente, como el baile del *wayñu* en

las fiestas de Concepción y Carnaval, la plaza central del pueblo principal actúa como el eje ordenador del espacio sagrado. Es más: durante el *wayñu*, las cuatro esquinas de la plaza central actúan como las cuatro estacas de un telar inmenso en proceso de tejer (o deshacer) las identidades (Arnold 1992).

En los trabajos de los años ochenta, muchos estudiosos en el Perú investigaron los circuitos más amplios en el territorio de devotos, por ejemplo el movimiento de los peregrinos entre los diferentes sitios considerados milagrosos. El libro de Michael Sallnow, *Pilgrims of the Andes* (1987) examina este tema en términos de la creación de sitios milagrosos modernos. Deborah Poole y otros estudiantes de R. T. Zuidema, estudiaron casos similares, en la historia y el presente.

En Oruro y el norte de Potosí, en Bolivia, se habla de los doce sitios milagrosos de la región a cada uno de los cuales una persona devota debería visitar en su vida como peregrino. Todavía se suele caminar a pie a estos sitios, por ejemplo a Tata Bombori cerca de Macha, y se deja las penas en una apacheta en la entrada a la hoyada donde se ubica la iglesia milagrosa. Después de orar por unos días, se debe retornar por otra ruta. Curiosamente, en esta región cuando se habla del tiempo de milagros *(milajr timpu)* se refiere a los meses de septiembre y octubre. Pero parece que se refiere también a un momento sagrado en el año cuando la Llama Celestial desciende al horizonte (Arnold y Yapita 1998: cap. 5).

En este circuito de sitios milagrosos, nominalmente los peregrinos van a adorar a los santos católicos, aunque como señalan varios autores, las prácticas religiosas centradas en estos santos tienen muchas de las mismas características de aquellas relacionadas a las momias ancestrales. En toda la región del este de Oruro y el norte de Potosí, se oyen narrativas sobre la vida de estos santos, de dónde venían, cómo venían, por qué ruta o camino *(thakhi)* y en qué lugares descansaban en el viaje. Hasta una generación atrás, esta red de caminos y lugares de descanso *(samaña)* también conformaba parte del paisaje sagrado que la gente recordaba en sus libaciones *(ch'alla)* en los días dedicados a estos santos. En el ensayo 'Adán y Eva y la hormiga de pantalón rojo' (Arnold 1993), describo los ritos a Tata Quri ('padre Oro') en Qaqachaka. Más recientemente, Vincent Nicolás ha dirigido un grupo de estudiantes en un proyecto de PIEB que recogió narrativas de este tipo en el ayllu vecino de Tinkipaya, que ellos presentaron en el libro *Antología de historias orales de Tinkipaya* (2004).

Actualmente, con la fuerza de la globalización modernizante, la naturaleza de estos caminos de peregrinaje ha sido transformada nuevamente y ahora conforman las rutas del etno-ecoturismo en la región. El año pasado, viajar por la ruta de Tunupa era de moda, y varios jóvenes de diferentes partes del mundo, incluso de Bolivia, fueron de peregrinaje a visitar y orar a los sitios por donde se dice que este dios andino ha pasado.

3.3.4. Algunas prácticas éticas en los Andes

Cualquier definición de una teología andina debería tomar en cuenta también las prácticas éticas que guían el comportamiento de las personas en el mundo. Entonces, si volcamos nuestra atención ahora al mundo del hombre y de la mujer, un factor que habría que tomar en cuenta es la misma noción de la persona: *jaqi* en aymara o *runa* en quechua. ¿Cómo se define este sentido de ser persona, cómo se crea la persona y cómo debería actuar esta persona en el mundo?

En el libro *El rincón de las cabezas* (Arnold, Yapita y otros, ibídem: cap. 6), exploramos esta cuestión desde una perspectiva etnográfica. Como otros estudiosos, subrayamos que no se llega a ser una persona al nacer sino por una serie de etapas que se llaman 'caminos' (*thakhi* en aymara o *ñan* en quechua) de la vida. En este sentido, se puede distinguir entre la 'persona natural', que nace, y la 'persona social', que aprende a ser una persona al vivir en el mundo, y mediante sus interrelaciones con otros. Para las sociedades andinas, el momento más importante en la vida es el matrimonio, cuando se vuele 'persona' finalmente, cuando se llega a ser parte de la pareja: *chachawarmi* en aymara. Se podría decir entonces que la misma definición de ser una 'persona' toma en cuenta no tanto al individuo sino a esta dualidad de sexo-género y sus obligaciones sociales en el mundo. En lugares como el ayllu Qaqachaka, se piensa también con la influencia católica que en el momento del matrimonio, cada uno de la pareja se vuelve una *wawa* bajo el mando de sus padres espirituales o padrinos, y que desde este momento ingresa en el camino espiritual de la vida. Esta idea es tan fuerte, que me parece que debe tener sus raíces en la propia cultura de la región.

Al hablar de la persona en la región andina, hay muchos otros elementos que habría que resaltar. Por ejemplo, planteamos en *El rincón de las cabezas* que la conformación de la persona es algo que se

construye, y que a menudo en las lenguas andinas se compara esta construcción de la persona con la elaboración de un textil. Esto es muy distinto de las nociones modernas de la persona como una combinación de cuerpo y espíritu.

Aun así, muchos estudios han explorado la naturaleza de las almas en las prácticas religiosas y de curación en los Andes. A menudo estos estudios también examinan las propias actitudes hacia la muerte y los muertos. Evidentemente, existe mucha variación en lo que se piensa del número de almas, de lugar a lugar, y de practicante a practicante. Gerardo Fernández, en *El banquete aymara* (2004), hace un resumen de algunos estudios sobre la cantidad de las almas, su ubicación y sus características. Se habla de términos como *ajayu*, *janayu*, *animu* (ánimo), *kawisa* (cabeza), *qamaqi* (coraje), *qamasa*, *ch'iwu* (sombra) y, según diferentes practicantes, estas diferentes almas tienen sus ubicaciones en una gama de sitios: la piel, la sangre, el aliento, la cabeza, la fontanela, etc. Se hace recordar el libro de Onians sobre estos temas en el mundo clásico europeo, *Los orígenes del pensamiento europeo* (1988 [1953]). Pero llama la atención nuevamente la manera en que se piensa de estas almas en términos de 'envolturas', algo como capas textiles, con algunas que guían y otras que van por detrás (Jiménez, Yapita y Arnold 1996). Se presta atención también a diferentes almas en distintos momentos del ciclo de vida, y en la construcción de la persona natural o la persona social.

Otro aspecto a tomar en cuenta es una exploración de las prácticas éticas en la región andina, lo que es la naturaleza de la autoridad. Por supuesto se habla de Dios. Pero en la región de Qaqachaka, me llamó la atención que todavía se habla de la autoridad del Inka, sobre todo de la voz del Inka (Arnold, Yapita y otros ibídem: 301). Desde esta perspectiva de la memoria social, también se piensa de la ley como si estuviera inscrita en el textil y en el *kipu* y no solamente en la Biblia o en la Constitución Política del Estado (Arnold 2001).

Los estudios que examinan las vidas de los propios practicantes religiosos en la región andina, profundizan estos temas. Se nota que existen ramas de la ética como en la Grecia antigua, por ejemplo la deóntica, que trata de las relaciones entre la gente y lo que ahora se llamaría el medio ambiente o la ecología. Como ejemplo de estas relaciones, se podría mencionar las conocidas relaciones de reciprocidad (obligación mutua) entre los pastores de los animales y los cerros, por el derecho de cuidar a los animales. Otro ejemplo podría

ser la serie de obligaciones establecidas entre la gente y sus dioses, mediante los caminos del aprendizaje (los *thakhi* o *ñan)*.

Ya existen muchas biografías y autobiografías de los practicantes religiosos de la región y el llamado 'saber tradicional' que ellos manejan. El libro *El camino perdido* es un estudio realizado por Claudia Ranaboldo (1983) sobre la vida del kallawaya Antonio Álvarez. Tomás Huanca, en su libro *El yatiri en la comunidad aymara* (1987) examina el discurso de algunos *yatiris* del Altiplano. Carmen Beatriz Loza (2004) explora la vida y prácticas de los médicos y sabios kallawayas. El *yatiri* don Domingo Jiménez, del *ayllu* Milma (norte de Potosí), ha compartido muchas de sus ideas con Arnold y Yapita (Arnold, Jiménez y Yapita 1992). Arnold y Yapita también exploran la vida de las parteras y sabias Lucía Quispe y María Ayka (del *ayllu* Qaqachaka, prov. Abaroa, depto. Oruro) y Hortensia Calderón (de prov. Omasuyos, depto. La Paz). En todos estos estudios, se examina la naturaleza de la inspiración, visión y/o elección divina de estos personajes, a través del rayo o quizás alguna apropiación moderna de estas prácticas, por ejemplo en el discurso de las parteras evangélicas.

En términos de los testimonios directos de sabios, la vida de Policarpio Flores Apaza ha sido analizada por Fernando Montes en su libro *El hombre que volvió a nacer. Vida saberes y reflexiones de un amawt'a de Tiwanaku* (1999), donde se habla de la etnobotánica andina entre otros temas. Existen también comparaciones interculturales entre las ideas y prácticas de los yatiris y los pastores evangélicos, por ejemplo en el ensayo por Guerrero Jiménez (1995). Algunos estudios etnográficos analizan los procesos de formación de un sabio en los Andes, en especial la llegada del rayo y el don de la palabra, y el uso continuo de estos poderes a nivel ritual (Fernández 1997; Platt 1997).

3.3.5. La etnografía contemporánea

La etnografía contemporánea provee otro conjunto de estudios importantes sobre las prácticas de religiosos andinos. Con respecto a los ritos andinos, desde los años 60 se ha explorado la noción de fiesta a nivel etnográfico, por ejemplo en el pueblo de Compi (Omasuyos), en el libro *The masked media*, por Hans Buechler (1980) que recurre a métodos semióticos. Este libro pionero ha impulsado una generación de otros estudios de este tipo, sobre el análisis de máscaras y comparsas en las fiestas regionales (Romero, ed.1993), y la im-

portancia de la actuación o *performance*, que se ha aplicado también en los grandes eventos de identidad y nacionalismo en los centros urbanos, por ejemplo Gran Poder en La Paz (Albó y Preiswerk 1986), y Carnaval en Oruro. Luis Millones (1993b) examina el uso de disfraces de este tipo específicamente para representar la memoria social del pasado, en un libro dedicado a estudiar del mundo ceremonial andino (Millones y Onuki, eds. 1993).

Ina Rösing ha podido generar toda una obra de estudios detallados sobre los ritos de los kallawayas: por ejemplo sobre Todos Santos, las mesas negra y blanca, y los ritos a la lluvia. Más recientemente ella ha podido desarrollar estudios comparados también entre estos ritos andinos y las prácticas religiosas en el Tibet y Ladakh. Su trabajo es valiosos por la atención a los discursos de los *yatiris* y otros sabios, en una distinción que ella hace entre la antropología 'hablada' que presta atención a lo que se dice, y la antropología 'muda' (ver por ejemplo Rösing 1995, 1996, 2003).

Ya mencionamos los estudios de Astvaldi Asvaldsson (ibídem) sobre los ritos a las *wak'as* de Jesús de Machaqa. A nivel comparado, Ulpián López (2001) explora los ritos a las *wak'as* en Carangas. David Llanos (1998) explora los ritos a la lluvia en la región de los kallawayas, que se pueden comparar con los ritos de la lluvia en Qaqachaka (Arnold, Yapita y otros 2000, cap. 9).

Los estudios semióticos en general también han inspirado trabajos sobre la naturaleza de las herramientas rituales, su ordenamiento y significado, por ejemplo en el estudio de Gabriel Martínez sobre *Una mesa ritual* (1987) y de Gerardo Fernández sobre *El banquete aymara* (1995). Pero, aparte de estos estudios especializados, es muy importante contar en cualquier etnografía con buenas descripciones de los ingredientes de las prácticas rituales, como también de sus episodios y las interpretaciones propias de los actores sociales.

3.3.6. La naturaleza de la experiencia de lo numinoso

Existen varios trabajos que examinan la naturaleza de la experiencia numinosa en la región andina. Con respecto a las vivencias revelatorias, en especial las experiencias cercanas a la muerte, habría que leer el ensayo antropológico de Zuidema y Quispe, 'Un viaje a Dios' (1973). Consiste en una descripción en quechua y luego la interpretación estructuralista de la experiencia revelatoria de la muerte y revivificación de Francisca Chaqiri, de Choque-Huarcaya y Sarhua (depto. Ayacucho, Perú), que realizaron Zuidema y sus estudiantes en los años 70. Lo interesante es la comparación que hace Zuidema entre estas experiencias revelatorias y la iconografía colonial de la región.

En un contexto más etnográfico, un estudio clásico de Jorge Flores Ochoa explora la naturaleza de la experiencia numinosa y la naturaleza de lo sagrado en el mundo de los pastores de Perú. En su ensayo 'Aspectos mágicos del pastoreo: *Enqa*, *enqaychu*, *illa* y *khuya rumi*' (1977), se examina la experiencia de un joven pastor ante una especie de metamorfosis entre sus alpacas y las aves cerca de un manantial en los cerros. Otro estudio clásico de este tipo es el ensayo de Gabriel Martínez (1976) sobre los *uywiri* o cerros guardianes en la región de Isluga, en Chile, al cual siguen estudios posteriores como el de Flores Moscoso (1989).

Otro tema de interés para los antropólogos ha sido el de los seres de la naturaleza. En su estudio sobre la muerte en los Andes, Olivia Harris se topó con la noción en el ayllu Layme de seres relacionados con los muertos que retornan al ayllu durante los meses lluviosos y luego salen después de tentación de Carnaval. En Layme se llama a estos seres los *jira mayku*, que Harris relaciona con la guerra (en que el término *jira* sería un préstamo del castellano). Arnold, en sus estudios sobre el *wayñu* (1992), encontró esta misma noción entre los qaqachakas, vecinos de Layme. Se piensa que estos seres, por sus contactos con el mundo de los muertos, tienen el poder de hacer crecer los cultivos (ver también Arnold y Yapita 1998, cap. 1).

Ningún debate sobre la naturaleza de la religión en los Andes sería completo sin considerar la borrachera como un estado sagrado, como hizo Thierry Saignes en su libro *Borrachera y memoria en los Andes* (1992). Sobre la naturaleza de las libaciones o *ch'alla* se han ocupado muchos estudiosos de esta región (ver por ejemplo Abercrombie 1998 entre otros).

Una variante más intercultural sobre estas prácticas religiosas es el movimiento espiritualista, centrado en Chuquisaca, pero con fuertes nexos con el movimiento de los caciques apoderados en el Altiplano, estudiado por Juan Félix Arias en su libro *Historia de una esperanza. Los apoderados espiritualistas de Chuquisaca 1936-1964* (1994).

Quisiera resumir esta sección con un par de comentarios. Primero, no se puede subestimar la importancia del textil ante la palabra escrita, como un ordenador de las prácticas religiosas andinas. El textil es el medio propio para hablar de los textos en relación con la autoridad. El diseño del textil en sí demuestra 'la cara de Dios', puesto que el sentido de la perspectiva en el textil es desde arriba, más específicamente desde el cielo, donde está el sol o Tata Inti. El textil en elaboración es como una escalera hacia Dios, y en los diferentes niveles de la estructura textil se expresan los diversos mundos, de arriba y abajo, el interior y exterior. En este sentido, el textil expresa un cartografiado de la cosmogonía andina.

Segundo, en los ejemplos que hemos presentado sobre las prácticas religiosas en la región andina, qué se puede decir de la autodenominación religiosa de las poblaciones andinas, ¿son cristianas o no? ¿o son aymara-cristianas, como diría Van den Berg (1990)? Puesto de otro modo, ¿han tenido éxito o no los quinientos años y más de adoctrinamiento cristiano? Si dejamos hablar a los actores sociales, ellos confirman 'sí, somos kristiyanus', al igual que el autor (o los autores) de la *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, escrito quinientos años atrás, y además 'en nuestro comportamiento religioso, somos más kristiyanu que los supuestos cristianos que vinieron de lejos'. Pero, el estado de ser cristiano no es estático, habría que trabajarlo constantemente. Por tanto, la importancia de los ritos de bautismo en las culturas andinas, en que a la *wawa* que se teme como parte del enemigo, habría que domesticar constantemente a los propios valores de la comunidad, como demuestra Arnold y Yapita en un ensayo de 1996 y Platt en su ensayo 'El feto agresivo' (2001). En este contexto, la lucha perpetua es salvarse 'de los enemigos del mundo', una reinterpretación regional de una expresión de muchos libros coloniales de catequización.

4. Conclusiones

4.1. Hacia una cosmovisión andina

Terminaré con algunos comentarios sobre la cosmovisión andina y lo que veo como algunos vacíos en la literatura hasta ahora sobre las prácticas religiosas andinas. Los lectores podrían notar que las reflexiones que presento aquí no son muy convencionales, y tampoco siguen la corriente de la llamada 'cosmovisión andina' que veo como algo distinto. Francamente, no me gusta mucho el término 'cosmovisión'. Por una parte me parece que este término es parte del lenguaje de los curas, un poco despectivo hacia los valores propios en la región y, por otra, a menudo va acompañado por un neonacionalismo regional fundado en valores importados desde siglos atrás. Creo también que este acercamiento a las religiones en los Andes deriva de una de las limitaciones de la antropología de las últimas décadas, esto es la tendencia de 'antropologizar' muchas de las prácticas religiosas y al mismo tiempo descontextualizarlas.

Para profundizar algo más estas diferencias, comentaré un poco más sobre los estudios de la 'cosmovisión andina'. Muchas veces me parece que los estudios de la cosmovisión andina van junto a una tendencia neoindigenista, frecuentemente de personas quienes, desde los centros urbanos, tienen cierta nostalgia por sus raíces en el caso de algunos jóvenes de familias migrantes de El Alto o aun en el caso de personas ya mestizadas por varias generaciones en las ciudades, en las prácticas rurales andinas, a las cuales ellos agregan una dosis de influencias del '*New Age*' globalizado. A menudo estas tendencias se ven caracterizadas por una ausencia de fuentes (orales o escritas), y un fuerte rechazo a los testimonios de los campesinos vivos, y en lugar de ello un romanticismo algo esencializado, porque no está ubicado en la historia o en la experiencia de poblaciones en lugares determinados. A veces estas tendencias caen en lo que algunos (Spedding especialmente) llaman 'Pachamamismo'.

Otra tendencia de estos grupos de jóvenes de familias migrantes o de mestizos urbanos, es una especie de misticismo andino (el llamado 'misti misticismo'), igualmente sin base de fuentes reales, por decir la experiencia de haber vivido en las áreas rurales, o de haber oído y reflexionado sobre los testimonios de los propios practicantes andinos. A menudo las influencias de *New Age* que ellos siguen, buscan entender aspectos de la astronomía o cosmología andina, pero fuera de cualquier marco real de las prácticas e ideas de los hablantes actuales de la región. Mucho del discurso actual sobre la *chakana* o cruz andina o cruz cuadrada va en esta dirección. No es mi intención disminuir los grandes avances en la documentación seria sobre la astronomía andina. Pero me preocupa la politización de este proceso y especialmente sus nexos con un racismo y neonacionalismo muy difícil de aceptar.

Me parece que al fondo de esta tendencia va una búsqueda por una construcción de mestizaje algo parecida con lo que pasó por ejemplo con los seguidores del partido MNR en los años cincuenta y sesenta, que buscaban sus raíces en una reinterpretación mística de Tiwanaku, ya repensado en el marco nacionalista de la época.

En este sentido, es bienvenido el Proyecto de contemplar qué podría ser la teología andina, las características de la metafísica en la región, y las prácticas del comportamiento ético en general.

4.2. Tendencias actuales y vacíos en los estudios

Finalmente, algunas reflexiones sobre las tendencias actuales en la literatura y algunos vacíos en ella. Primero, me parece que la antropología se ha equivocado en ciertos aspectos de su manera de acercarse al estudio de la religión en general y en los Andes en particular. Para salir de esta situación, a mi modo de ver, habría que dejar de 'antropologizar' muchos conceptos religiosos, por ejemplo los espíritus, los ritos a la tierra, etc., y repensar estas actividades, por ejemplo, en términos de prácticas productivas en contextos ecológicos determinados. Como corolario, habría que apreciar los conceptos religiosos andinos en sus propios términos, y según sus propios actores sociales, como aspectos de la vida espiritual amerindia que ha hecho su propia contribución a estas nociones a nivel mundial.

Por otra parte, todavía falta dentro de la disciplina de la antropología un intento de escribir una verdadera descripción fenomenológica de la religión andina, y no simplemente descripciones etnográficas sin un sentido religioso. En este contexto, sería útil comenzar con una cuidadosa lectura de obras como la autobiografía de la vida del cargador Gregorio Condori Mamani y su esposa (Valderrama y Escalante 1992), o el libro *Kay pacha* de Condori y Gow (1982), en que el estilo de la narrativa nos ayudaría a profundizar nuestros propios estudios.

Todavía hay mucho que hacer con respecto al tema de género. Por ejemplo, es necesario realizar muchos más trabajos sobre la división de trabajo ritual y sobre los significados que las y los actores dan a estas actividades. Habría que trabajar también las cuestiones de clase en un contexto religioso, lo que ha resaltado Peter Gose hace tiempo. Además, es muy necesario llenar los vacíos actuales en los estudios sobre las practicantes femeninas en los Andes.

En cuanto al tema de la cosmovisión andina, me parece que es necesario reubicar las prácticas religiosas regionales de los/las aymara y quechua hablantes en el marco de la filosofía universal, la economía universal y los movimientos globales en general. Luego habría que reconsiderar la contribución de la región andina a estas tendencias más universales. Me parece que esta tensión entre el regionalismo y el universalismo podría dar a luz a nuevas preguntas y respuestas, y tal vez en algún momento transformar estos regionalismos a universalismos.

Otra de las tareas muy urgentes es repensar todo el nexo entre la política y la religión, a la vez que se plantean nuevas ideas en torno al nexo entre el Estado en los Andes y la religión. Desde el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, con la presencia de un Vicepresidente aymara, hubo ritos 'andinos' en la esfera pública con la presencia de *yatiris*, hasta incas, todo ello respaldado por los nexos políticos partidarios con el pueblo de Tiwanaku. El gobierno del presidente Toledo en Perú, también ha aprovechado este tipo de nexo político-simbólico, en este caso con el pasado andino incaico y el sitio de Machu Picchu, donde se llevó a cabo su rito de posesión. En realidad, se ha vuelto común y corriente que presidentes o candidatos a la presidencia en Bolivia visiten sitios milagrosos como Urkupiña, en el caso de Tuto Quiroga y Jaime Paz, no sólo para pedir bendición sino también para ganar votos. Pero, en la coyuntura política actual, la tarea de reconstruir los nexos entre la política y una religión, con la posesión del presidente Morales no sólo en el sitio de Tiwanaku sino también con *yatiris* y un atuendo que buscaba rememorizar los nexos entre este sitio y los estados andinos anteriores, se ha vuelto un esfuerzo partidario del MAS para repensar todo el aparato del Estado boliviano.

En este contexto, podemos preguntar: en el marco de la Asamblea Constituyente, ¿entraría el grupo de la teología andina ISEAT con una propuesta práctica? Por ejemplo, si se crearía un Estado multinacional e intercultural, ¿esto abriría el espacio a la práctica oficial de otras religiones? En cualquier caso, se va a sentir la necesidad de buscar los lineamientos de una nueva ética de valores propios, revinculados a la identidad propia. ¿Será que esta búsqueda iría junto a una visión de construir nuevos espacios arquitectónicos y nuevos templos para adorar a la naturaleza andina, o se va a continuar apropiando las memorias del pasado?

Bibliografía

Abercrombie, Thomas A.
1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Acosta, Padre José de
1940 [1590] *Historia natural y moral de las Indias*. Obras. México: Fondo de Cultura Económica.

Albó, Xavier
1999 "Entrecruzamientos lingüísticos en los rituales qullas". En: Dedenbach-Salazar S. y Crickman L. (eds.). *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: catequización e instrucción en lenguas amerindias*, pp. 249-276. Mark Schwaben: Saurwein. Bonner Amerikanistische Studien, Universität Bonn, N° 32.

Albó, Xavier y Matías Preiswerk
1986 *Los Señores del Gran Poder*. La Paz: Centro de Teología Popular, Taller de Observaciones Culturales.

Arias, Juan Félix
1994 *Historia de una esperanza: Los apoderados espiritualistas de Chuquisaca 1936-1964*. La Paz: Aruwiyiri.

Arnold, Denise Y.
1992 "En el corazón de la plaza tejida: el wayñu en Qaqachaka". En: *Reunión Anual de Etnografía, 1992, Tomo II*, MUSEF Serie: Anales de la Reunión Anual de Etnología, La Paz: 17-70.
2001 "Derecho y antropología: Fundamentos para la acción". En: *CREA, Centro de Resolución Alternativa de Conflictos, Revista* N° 2, Año 2001: 13-27.
2005 "The social life of a communal chest: hybrid characters and the imagined genealogies of written documents and their woven ancestors". En: Verónica Salles (ed.). *Repensando el pasado, recuperando el futuro: Nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América colonial/ Remembering the past, retrieving the future: New interdisciplinary contributions to the study of Colonial Latin America*. 92-131. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Arnold, Denise Y. y Juan de Dios Yapita
1992 "*Sallqa*: dirigirse a las bestias silvestres en los Andes meridionales". En: D. Y. Arnold (comp.). *Hacia un orden andino de las cosas*. 175-212. La Paz: Hisbol e ILCA.
1998 *Río de vellón, río del canto*. La Paz: Hisbol e ILCA.
1999 "La trama revitalizante de los rezos de *Paskusay* (Pascuas) en Qaqachaka, Bolivia. Formaciones textuales de las interpretaciones religiosas". En: Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz & Lindsey Crickmay (eds.). *The Language of Christianisation in Latin America: Catechisation and Instruction in Amerindian Languages*. 277-312. (Bonn Americanist Studies, BAS 32 & CIASE Occasional Papers 29.) Bonn: Saurwein, Markt Schwaben.

Arnold, Denise Y., Juan de Dios Yapita y otros
2000 *El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierra en los Andes*. La Paz: UMSA e ILCA.

Arnold, Denise Y., Domingo Jiménez y Juan de Dios Yapita
1992 *Hacia un orden andino de las cosas: Tres pistas de los Andes meridionales*. La Paz: Hisbol e ILCA.

Bauer, Brian S.
1998 *The Sacred Landscape of the Inca: The Cusco Ceque System*. Austin: University of Texas Press.

Beyesdorff, Margot
1992 "Ritual gesture to poetic text in the christianization of the Andes". En: *Journal of Latin American Lore* 19 (1992). 125-161.

Buechler, Hans
1980 *The Masked Media*. The Hague: Mouton Publishers.

Burger, Richard L.
1995 *Chavin and the Origins of Andean Civilization*. New York: Thames and Hudson.

Chávez B., Sergio J. y Karen Mohr Chávez
1975 "A carved stela from Taraco Peru, and the definition of an early style of stone sculpture from the altiplano of Peru and Bolivia". En: *Ñawpa Pacha* 13. 45-83.

Condori, Bernabé y Rosalind Gow
1982 *Kay pacha*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Conklin, William J.
1987 "Geometría mítica de la Sierra Sur Andina". En: *Revista Chungará* N° 18, agosto 1987. 145-162.
1999 "Structure as meaning in Andean textiles". En: *Revista Chungará* N° 29/1, enero/junio 1997, impreso 1999. 109-131.

Demarest, Arthur Andrew
1981 *Viracocha: the nature and antiquity of the Andean High God*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Peabody Museum monographs; N° 6. Cambridge Mass.: Harvard University.

Donnan, Christopher B.
1978 *Moche art of Peru: Pre-Columbian symbolic communication*. Los Angeles: Museum of Cultural History, University of California.

Duviols, Pierre y César Itier
1993 Edición de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: *Relación de Antigüedades desde reyno del Piru*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
Earle, Timothy
1997 *How Chiefs Come to Power*. Stanford: Stanford University Press.
Escalante, Carmen y Ricardo Valderrama
1997 *La doncella sacrificada*. Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín e IFEA.
Fernández Juárez, Gerardo
1995 *El banquete aymara: Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol.
1997 "Palabras y silencio: La retórica del poder en los Andes". En: *Boletín del instituto francés de estudios andinos*. Lima: IFEA. Vol. 26 N° 1. 63-85.
Flores Moscoso, Rucio y otros
1989 *Uybirmallco: Cerros que nos dan la vida*. Iquique: CREAR (Centro de Investigaciones de la Realidad del Norte).
Flores Ochoa, Jorge
1977 "Aspectos mágicos del pastoreo: *Enqa, enqaychu, illa* y *khuya rumi*". En: J. Flores Ochoa (Comp.). *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna*. 211-238. Lima: IEP.
Fraser, Valerie
1990 *The Architecture of Conquest: Building in the Viceroyalty of Peru 1535-1635*. Cambridge: University of Cambridge Press.
Gisbert, Teresa y José de Mesa
1997 *Arquitectura andina: 1530-1830*. La Paz : Embajada de España en Bolivia.
Golte, Jürgen
1973 "El concepto de sonqo en el Runa Simi del Siglo XVI". En: *Indiana*, N° 1. 213-217.
1994 *Iconos y narraciones: La reconstrucción de una secuencia de imágenes moche*. Lima: IEP.
González Holguín, Diego
1952 [1608] *Vocabvlario de la lengva general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca*. [Ciudad de los Reyes (Lima)]. Prólogo Raúl Porras Barrenechea. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
Gose, Peter
2001 *Aguas mortíferas y cerros hambrientos: Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. La Paz: Mamahuaco.
Guerrero Jiménez, Bernardo
1995 "Medicina andina, medicina pentecostal en los aymara del Norte Grande de Chile: Del Yatiri al pastor". *Chungará*, Chile: UTA. Vol. 27 N° 2. 153-165.

Harris, Olivia
1988 "La pachamama: Significado de la madre en el discurso boliviano". En: *Mujeres latinoamericanas, diez ensayos y una historia*. 57-75. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
Hartmann, Roswith
1991 "Christian Religious Pictographs from the Andes: Two Examples". En: *Latin American Indian Literatures Journal*. Vol. 7, N° 2 (1991). 172-191.
Hocquenghem, Anne Marie
1989 *Iconografía Mochica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
Hountondji, Paulin
1983 *African Philosophy: Myth and Reality*. Trad. Henri Evans with the collaboration of Jonathan Ré. London: Hutchinson.
Howard-Malverde, Rosaleen
1995 "*Pachamama* is a Spanish word: Linguistic Tension between Aymara, Quechua and Spanish in Northern Potosí (Bolivia)". En: *Anthropological Linguistics*. Vol. 37 N° 2. 141-168.
Huanca L., Tomás
1989 *El yatiri en la comunidad aymara*. La Paz: CADA.
Isbell, William
1988 "City and State in Middle Horizon Huari". En: Richard W. Keatinge (ed.). *Peruvian Prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press. 164-189.
Itier, César
1995 "La littérature quechua d'évangelisation (XVIe et XVIIe siècles) comme source ethnolinguistique." En: *Amerindia* 19: 321-330.
Izko, Javier
1985 "Magia espacial y religión telúrica en el Norte de Potosí." En: *Yachay, revista de cultura, filosofía y teología*. 2:3.Cochabamba: UCB. 67-107.
Jiménez A., Domingo y Juan de Dios Yapita, con Denise Y. Arnold
1996 "La metafísica de la papa". En: D. Y. Arnold y Juan de Dios Yapita (comps.). *Madre Melliza y sus crías: Antología de la papa*. La Paz: Hisbol e ILCA. 139-193.
Kolata, Alan L.
1993 *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*. Cambridge, MA: Blackwell.
Kusch, Rodolfo
1973 *El pensamiento indígena y popular en las Américas*. Buenos Aires: ICA.
La Lone, Darrell
2000 "Rise, fall and semiperipheal development in the Andean world system". En: *Journal of World-Systems Research* VI, 1. 68-99.

Lanata, Javier Richard
2005 "Adaptación al conflicto entre paradigmas interpretativos en el contexto del cambio cultural: negación, disfraz y discursos transicionales". Centro Bartolomé de las Casas (Cusco). Ponencia a la Conferencia Internacional sobre el Pensamiento descolonizador. Duke-PIEB; mayo de 2005.

Laurencich, Laura
1998 "Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum: ¿Un estorbo o un acontecimiento?" En: *Anthropologica* N° 16. 349-368.

Llanos, David
1998 *Diáspora comunal y sistema productivo alto andino: Una aproximación al impacto de la migración y la Participación Popular en la organización social y productiva de la comunidad Chari (Prov. Bautista Saavedra), La Paz*. Tesis. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Sociología.

López, Ulpián R.
2001 *El rito de Qachaj Mallku*. Tesis de licenciatura. Carrera de Antropología, Universidad Técnica de Oruro.

Loza, Carmen Beatriz
2004 *Kallawaya: Reconocimiento mundial a una ciencia de los Andes*. La Paz: UNESCO; Viceministerio de Cultura y Fundación Cultural del Banco Central.

Mannheim, Bruce
2000 "El arado del tiempo: poética quechua y formación nacional". Versión expandida en castellano de 'A nation surrounded' with commentary. En: *Revista andina* 17 (33).15-54; "Respuesta del autor: Forma y situación". En: *Revista Andina* 17 (33). 59-65.

Mariscotti de Görlitz, Ana María
1978 *Pachamama Santa Tierra: Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Berlín: Gebr. Mann Verlag, Indiana Suplemento 8.

Martínez, Gabriel
1976 "El sistema de los uywiris en Isluga". En: *Homenaje al Dr. Gustave le Paige S. J.*. Antofagasta: Anales de la Universidad del Norte 10. 255-327.
1987 *Una mesa ritual en Sucre*. La Paz: Hisbol.

Marzal, Manuel M.
1988 *La transformación religiosa peruana*. 2a. ed. Lima: Pontificia Universidad Católica, Fondo Editorial.

Marzal, Manuel (coord.) y otros
1992 *Rostros indios de Dios*. La Paz: CIPCA/ Hisbol / UCB.

McCormack, Sabine
1991 *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Perú*. Princeton: University of Princeton Press.

Millones, Luis
1993a) *Una partecita del cielo: La vida de Santa Rosa narrada por Don Gonzalo de la Maza, a quien ella llamaba padre*. Lima: Editorial Horizonte.
1993b) "Representando el pasado: desfiles y disfraces en los Andes". En: Luis Millones y Yoshio Onuki (eds.). *El Mundo ceremonial andino*. Osaka: National Museum of Ethnology. Senri Ethnological Studies N° 37. 175-288

Molinié, Antoinette
1996 *Le corps de Dieu en Fêtes*. París: Les éditions du cerf.

Montes, Fernando
1986 *La máscara de piedra: Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Editorial Quipus.
1999 *El hombre que volvió a nacer: Vida, saberes y reflexiones de un amawt'a de Tiwanaku* (Policarpio Flores Apaza). La Paz: Plural, Universidad de la Cordillera y Armonía.

Mudimbe, Valentin Y.
1990 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. James Curie Publishers.

Murra, John V.
1972 "El Control Vertical de un Máximo de Pisos Ecológicos en la Economía de las Sociedades Andinas". En: John V. Murra (ed.). *Visita de la Provincia de Huánuco. Vol. 2*. Huánaco, Perú: Universidad Nacional Hermilio Valdizan. 427-476.

Nicolas, Vincent
2004 *Antología de historias orales de Tinkipaya*. La Paz: PIEB.

Onians, R.B.
1988 *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press. [Original 1951].

Ortiz Rescaniere, Alejandro
1980 *Huarochiri, 400 años después*. Lima: Fondo editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ossio, Juan
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ed. I. Prado Pastor.

Pärssinen, Martti
1992 *Tawantinsuyu: the Inca state and its political organization*. SHS/ Helsinki: Societas Historica Finlandiae; Studia Historica 43.

Paternosto, César
1989 *Piedra Abstracta: La escultura Inca*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Paul, Anne
2000 "Protective perimeters: the symbolism of borders on Paracas textiles". En: *Res* 38. *Anthropology and aesthetics*. 144-168.
Pease, Franklin
1973 *El Dios creador andino*. Lima: Mosca Azul.
Pérez Bocangra, Juan
1631 *Ritual formulario e institución de Cura, para administrar a los naturales de este Reyno* etc. Lima.
Platt, Tristan
1996 *Los guerreros de Cristo*. La Paz: ASUR y Plural editores.
1997 "El sonido de la luz: Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua". En: Bouysse-Cassagne, Thèrése (ed. y comp.). *Saberes y memorias en los Andes: In memoriam Thierry Saignes*. París y Lima: IFEA. 401-453.
2001 "El feto agresivo: Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes". En: *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla) Tomo LVIII – 2; julio – diciembre 2001. 633-678.
Ponce Sanjinés, Carlos
1960 *Tunupa y Ekeko*. La Paz: Ediciones Burillo.
Ramos Gavilán (Fra Alonso)
1976 [1621] *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. La Paz: Empresa Editorial 'Universo'.
Ranaboldo, Claudia
1987 *El camino perdido: Chinkasqa Nãn. Armat thakhi. Biografía del líder campesino kallawaya Antonio Álvarez Mamani*. La Paz: SEMTA.
Romero, Raúl R. (ed.)
1993 *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Rivera-Agüero.
Rösing, Ina
1995 *Diálogos con divinidades de cerros, rayos, manantiales y lagos: Oraciones blancas kallawayas*. La Paz: Hisbol.
1996 *Rituales para llamar la lluvia*. La Paz: Los Amigos del Libro.
2003 *Religión, ritual y vida cotidiana en los Andes: Los diez géneros de Amarete*. Madrid: Iberoamericana.
Rowe, John
1953 "Eleven Inca Prayers from the Zithuwa Ritual." En: *Kroeber Anthropological Society Papers*. Nos. 8-9 (1953). 82-99.
Said, Edward W.
1990 *Orientalismo*. Madrid: Libertarias. [Original 1978].
Saignes, Thierry (comp.)
1992 *Borrachera y memoria en los Andes*. La Paz: Hisbol.

Sallnow, Michael
1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
Salomon, Frank
2004 *The cord keepers: Kipus and cultural life in a Peruvian village*. Durham: Duke University Press.
Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de
[1613] 1927 *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. En: Horacio A. Urteaga (ed.). "Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú". Vol. 9. 125-235. Lima: San Martín.
Sen, Amartya
2005 *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Ideas*. London: Allen Lane (Penguin).
Shiva, Vandana
1997 *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. London and New York: Zed Books and Third World Network.
Silverblatt, Irene
1990 *Luna, Sol y Brujas: Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé de las Casas'.
Silverman Proust, Gail
1994 *El tejido andino: Un libro de sabiduría*. Lima: Fondo Editorial, Banco Central de Reserva del Perú.
Spedding, Alison
2004 "Introducción". En: Eadem (ed.). *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz: Plural e ISEAT.
Starn, Orin
1992 Antropología andina, 'Andinismo' y 'Sendero Luminoso'. En: *Allpanchis* (Cusco). XXIII 39. 15-71.
Sullivan, Lawrence E.
1985 "Above, Below, or Far Away: Andean Cosmogony and Ethical order". En: Robert Lovin y Frank Reynolds (eds.). *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
1988 *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*. London and New York: Macmillan.
Sullivan, William
1998 *The Secret of the Incas: Myth, Astronomy, and the War Against Time*. New York: Crown.
Szeminski, Jan
1997 *Wira Quechan y sus obras: Teología andina y lenguaje, 1550-1662*. Lima: IEP y Banco Central de Perú.

Taipinquiri
1994 *La cruz escalonada andina.* La Paz: Taipinquiri.
1995 *La enigmática etnoastronomía andina.* La Paz: Taipinquiri.
1996 *Cosmovisión andina.* La Paz: Taipinquiri.
Taylor, Gerald
1980 "Supay". En: *Amerindia* N° 5. 47-63.
Urbano, Henrique
1981 *Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en las sociedades andinas.* Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
Urton, Gary
1999 *Inka myths.* Austin: University of Texas Press.
Valderrama F., Ricardo y Carmen Escalante G.
1992 *Gregorio Condori Mamani: Autobiografía.* Cusco: Municipalidad de Qosqo.
Van den Berg, Hans
1990 *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos.* La Paz: Hisbol/UCB/ISET.
Van den Berg y Norbert Schiffers (comps.)
1992 *La Cosmovisión aymara.* La Paz: Hisbol/UCB.
Van Kessel, Juan
1980 *Holocausto al progreso: Los aymaras de Tarapacá.* Ámsterdam: CEDLA incidentele publicaties 16.
Villena, Marcelo
2001 "El discreto encanto de la eucaristía: Una experiencia ficcional con el '3er. Catecismo o Sermonario' del 3er. Concilio Limense (1584-1585)". En: Ximena Medinaceli (coord.). *El discurso de la evangelización del Siglo XVI.* La Paz: UMSA, Instituto de Estudios Bolivianos, Estudios Bolivianos N° 9, número especial. 107-207.
Viveiros de Castro, Eduardo
1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society.* Translated by Catherine V. Howard. Chicago: University of Chicago Press. [Original 1986].
Willey, Gordon R.
1991 "Horizontal Integration and Regional Diversity: An Alternating Process in the Rise of Civilizations". En: *American Antiquity* 56.197-215.
Ziolkowski, Mariusz S.
1996 *La guerra de los Wawqi: Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka. S. XVI.* Quito: Abya-Yala.
Zuidema, R.Tom
1989 "Significado en el arte Nazca: Relaciones iconográficas entre las culturas Inca, Huari y Nazca en el sur del Perú". En: Manuel Burga (comp.). *Reyes y guerreros: Ensayos de cultura andina.* Serie: Grandes Estudios Andinos. Lima: FOMCIENCIAS. 386-401.

1995 [1964] *El sistema de ceques del Cuzco: La organización de la capital de los incas.* Lima: Pontificia Universidad Católica/Fondo Editorial.
1993 "De la Tarasca a Mama Huaco: La historia de un mito y rito cusqueño". En: Pierre Duviols (coord.). *Religions des Andes et langues indigénes, Equateur-Pérou-Bolivie avante et aprés la conquête espagnole. Actes du colloque III d'etudes andines.* Aix-en-Province: Université de Provence; Centre aixois de recherches latine-américaine, CARLAM. 331-381.
Zuidema, R. Tom y U. Quispe
1973 "A visit to God". En: David Gross (ed.). *Peoples and Cultures of Native South America.* New York: Natural History Press. 358-374.

Jason Gehrig

La sabiduría oral indígena, fuente de esperanza

Aportes iniciales para una teología andina quechua

José Carlos Flores Lizana

Resumen

Con la presentación de los 17 "cuentos" andinos quechuas busco mostrar parte de la sabiduría para vivir, acumulada en ellos, y que se pierde en la oscuridad del tiempo pasado, pero que contienen y transmiten valores de una cultura que supo convivir de manera armónica con la naturaleza, las sociedades humanas y los seres sobrenaturales. Fueron recogidos en quechua durante varios años de convivencia con las comunidades andinas campesinas y pastoras de la provincia de Quispicanchi, Cusco, Perú. Han sido traducidos tal como fueron recogidos y otros reelaborados por el autor de este texto, cuidando que el contenido ético y espiritual de ellos no sea modificado, en un intento de lograr un diálogo real entre la teología y ética andina quechua, y la teología y la moral occidental y cristiana actual, de tal manera que nos enriquezcamos mutuamente en un proceso histórico de construir nuestra identidad personal y social desde nuestras raíces, pero mirando y formulando una utopía común hacia adelante que nos haga caminar buscando su realización y no quedarnos sólo en el pasado.

1. Introducción

Todos los pueblos de la tierra tienen en su riqueza cultural acumulada sabiduría que sirve para vivir. Por eso recoger, estudiar y difundir la sabiduría de nuestros pueblos originarios es muy importante para nosotros como naciones pluriculturales y mestizas, si queremos vivir de manera más humana y más cristiana. Si tenemos

como presupuesto antropológico y teológico que la revelación del Dios de Jesucristo es de vida y Vida Plena, se puede ver la importancia de estas tradiciones indias y mestizas en la construcción de nuestra identidad personal y social con raíces auténticas y duraderas. Por eso creo que son fuente de esperanza para un mundo que está perdiendo los valores, la fe en Dios y el ser humano mismo y que no tiene razones de esperanza. Necesitamos "tener alas y raíces" para poder mirar el futuro con profundidad y no destruir y menos despreciar la riqueza de nuestros pueblos originarios y toda la experiencia humana y espiritual que ellos conservan en sus familias y comunidades.

La cultura moderna, sobre todo la que se ve en la televisión y se difunde en los otros medios de comunicación masiva, como la radio y la prensa, en su mayoría es aculturante y destructiva de nuestras raíces. Otro sector usa estas tradiciones para fines comerciales y negocia lucrando con nuestros bienes culturales como son las artesanías, las canciones, los bailes y la música. Pero lo que más necesitamos es reconocernos como naciones que tenemos una historia larga y rica de cultura y que de ella tenemos que sacar experiencias para formar naciones donde las personas sean lo más importante y no la explotación de nuestros recursos a favor de unas cuantas empresas transnacionales que no están precisamente buscando el bien común de nuestros pueblos, y no tienen como fin último la persona sino la ganancia para unos cuantos.

El otro sector que tiene que alimentarse de este caudal de vida es todo el sistema educativo que no mira primero lo que hemos sido y somos, antes de proponernos nuevos saberes e intereses. No es cerrarnos al aporte de otras culturas ni dejar de aprender de ellas, sino partir primero reconociendo quiénes somos y de dónde venimos. Está por eso en juego nuestra identidad como personas y como comunidades sociales. De allí nace la importancia de conocer la sabiduría de nuestras tradiciones donde precisamente se conservan las bases éticas y religiosas de nuestras culturas originarias, matriz fundamental de nuestros países. Todos los niveles de nuestra educación tienen que nutrirse de estas raíces vivas antes de aprender de otros pueblos. Se necesita revertir el proceso de desfondamiento en el que llevamos muchos años donde lo que viene de fuera es valorado más, lo occidental es mirado como lo mejor y lo extranjero como lo más bello o exitoso.

2. La tradición oral y los cuentos

Dentro de la cultura andina quechua hay muchas narraciones que podemos clasificar de varias formas; pero todas ellas apuntan a darnos sabiduría para vivir en mejores relaciones entre nosotros como personas, en relación con la naturaleza como sociedad que tiene constante y profunda dependencia con ésta, con lo sagrado, como personas creyentes abiertas al misterio de la trascendencia de Dios o lo sagrado y que lo llamamos de distinta manera según nuestra lengua y concepción.

En mi convivencia con las familias quechuas de los Andes del sur del Perú, siempre me hice la siguiente pregunta: ¿Por qué yo no veo lo que ellos ven? ¿Por qué yo no siento y me explico a mí mismo como ellos sienten y se explican a sí mismos frente a multitud de experiencias? La respuesta era que yo no había nacido en una comunidad campesina de los Andes, ni mi lengua materna era el quechua, ni me habían explicado mis padres de la misma manera que les explican a los niños y niñas las cosas, es decir que no es mi cultura.

Un/a niño/a cuando nace es recibido/a en este mundo de una manera distinta y es tratado/a igualmente de manera distinta, de acuerdo con la cultura donde nace. Su imaginación y las explicaciones sobre las cosas que ve y siente son hechas de acuerdo con esa matriz envolvente que es precisamente la cultura. Los niños quechuas así desde pequeños reciben esas maneras de sentir y 'ver' el mundo a través de la lengua. Los cuentos en este sentido son fundamentales en los procesos de aprendizaje y socialización de los niños y niñas andinos. La tradición oral, y dentro de ella los cuentos, es parte de la cultura y desde ella se forma a las personas como individuos y como colectivo. Se crea la identidad de la persona y de la comunidad de una manera original y determinada.

Pero lo interesante es que no sólo reciben ese modelaje desde la cultura andina quechua, sino que en cuanto van a la escuela o escuchan la radio, y ahora ven la televisión, empiezan a recibir los aportes de la llamada "cultura mayor" o si se quiere dominante que es la castellana, occidental y cristiana. Así, como peruanos/as nos vamos ubicando cultural y socialmente en los distintos estratos o clases sociales a los que vamos perteneciendo. Nuestra identidad está modelada de muchos aportes y de alguna manera adquirimos una identidad plural y como en construcción permanente, cosa que tiene

ventajas y desventajas en los muchos terrenos en los que nos vamos moviendo.

Las narraciones o 'cuentos' como los llaman en las comunidades o pueblos quechuas del sur del Perú, y que presento, son fuente de sabiduría que nos ayudan a vivir mejor. Cada cuento tiene belleza, enseña algo, mueve sentimientos hacia determinados fines, crea actitudes, comunica y afianza valores, abre al misterio, etc. Es interesante en este sentido comprobar que hay cuentos relacionados al mundo de la sexualidad y su problemática; un asunto que no se ha analizado todavía de manera sistemática y profunda ya que en esos terrenos se juega mucho de lo que somos como personas y familias, comunidades y pueblos.

Muchos de estos cuentos son panandinos, ya que son variantes de lo que se puede hallar en muchas comunidades andinas quechuas y aymaras del centro y sur del Perú. Para este trabajo presento la serie de 17 cuentos narrados en quechua, recogidos desde hace varios años en la zona quechua de la provincia de Quispicanchi, departamento del Cusco, Perú. Algunos son traducción directa de lo recogido en cintas grabadas, otros son reelaboraciones hechas por mí sobre la base de dichos breves o refranes quechuas que fui registrando. Son cuentos que normalmente se dicen entre madres a hijas dentro de la casa o en las distintas fiestas del calendario agropecuario y religioso que cada año gira como rueda sin fin.

3. ¿Qué tipos de cuentos existen?

Los/as investigadores/as que vienen de fuera del Perú parecieran más interesados/as que nosotros/as los/as nacionales, esto debido probablemente a que escribir y publicar es costoso o porque no sabemos lo que tenemos y no vemos la importancia del tema. Los temas de los cuentos son variados y no tienen una tipología específica, son más bien muestras de una gran riqueza no recogida todavía en su integridad y menos difundida entre los propios quechua hablantes.

La mayoría de estos cuentos se relata de noche, es decir entre las siete y las nueve de la noche, a veces hasta más adelante, cuando la familia está acostada en la habitación de dormir, después de haber cenado. Debemos saber que no son exclusivos de este tiempo, sino que en la vida ordinaria de cada día están también siempre presentes.

El abuelo o el padre son quienes dirigen estas conversaciones y donde se planifica el trabajo diario o del mes. En este ambiente de confianza y de planificación de la vida ordinaria de trabajo es donde se dicen y se comunican estos contenidos, como digo en forma de cuentos o dichos que expresan y comunican sabiduría y valores.

En cada cuento o dicho que escuchamos, en primer término sentimos gusto e interés, aprendemos algo importante, precisamente porque nos enseña a vivir y a ser mejores personas. Algunos son cuentos que enseñan a obedecer y amar a los/as ancianos/as, nos ayudan a no dejarnos llevar por la envidia que destruye la fraternidad; otros dan razón de fenómenos naturales o geográficos de los espacios climáticos donde están ubicadas las poblaciones y las *chaqras*[1]. Lo hacen en un lenguaje simbólico y lleno de fuerza expresiva. En ellos hay miles de años de experiencia basada en la observación de los climas, las aguas, las plagas, el comportamiento de algunos de los animales con los que se convive, etc., y que nada tienen que envidiar a cualquier científico de nuestros tiempos, que con otros términos nos dice lo mismo, que el ser humano tiene que aprender a respetar la naturaleza ya que es su casa donde comparte la vida con otros seres vivos que merecen respeto tanto como él.

Otros ayudan a controlar los deseos sexuales desordenados o que están dirigidos hacia determinadas personas y clases sociales, más o menos prohibidos, como indios a mestizos, blancos a negros, padres a hijos, adultos a niños. La antropología siempre ha dado importancia a estos textos ya que en muchos de ellos están expresadas las bases y los orígenes de la cultura, como lo hace ver el famoso antropólogo francés Lévy-Strauss[2] que ve en la prohibición del incesto el primer paso de la animalidad a la cultura.

También hallamos textos que dan razón de costumbres sociales y alimentarias como el consumo de la coca, el cuidado de las especies fundamentales para la sobrevivencia humana en los Andes, como la papa, el maíz y otros productos. Hay en este aspecto la identificación y el cuidado de las especies que han sostenido económicamente a las sociedades. En otros cuentos se muestran los valores y preferencias de una cultura donde el pastoreo y la agricultura son la base econó-

---

1 *Chaqra*: parcela de cultivo. En el mundo andino, la palabra quechua se ha castellanizado.

2 Lévy-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage*. París.

mica de las familias y la comunidad. Se critica al orgulloso por poner su confianza en la fuerza bruta y no en la sabiduría, en la riqueza que no se gana con el trabajo y que lleva a la flojera y al abuso de la mujer.

Muchos de estos cuentos tienen temas religiosos y son verdaderas parábolas andinas donde los valores del evangelio pueden ser reconocidos aunque estén vestidos y alimentados dentro de otra cultura. Por ejemplo, el cuento que explica "por qué el venado cuando lo matan grita como gente", según mi criterio, es la versión del texto bíblico de Caín y Abel en lenguaje andino; igualmente el cuento "el pueblo que se convirtió en laguna" sería la versión andina del diluvio o del juicio final.

En algunos de estos textos encontramos, de manera a veces incompleta o fragmentada, narraciones de origen (narraciones etiológicas) de las comunidades y pueblos a los que pertenecen. A la manera del *Génesis* dan razón de los comienzos de la cultura, del lenguaje, el baile y explican la visión de la historia y del porqué de su actual condición social como raza y clase explotada.

4. ¿Cómo analizar estos cuentos?

Cuando uno examina estos textos de manera más profunda usando otros instrumentos teóricos, descubre que la tradición oral recogida está compuesta de dos caudales fundamentales, es decir la andina quechua, por un lado y la española católica por otro, y que a la manera de un río único es difícil distinguirlos a esta altura del recorrido. Se puede notar que en ellos hay la presencia de las catequesis y sermones de los párrocos doctrineros de indios de la época colonial, hay textos bíblicos como la creación y el diluvio, está presente también la predicación alrededor de las novísimas modas donde el tema de la condenación eterna es muy recurrente y hasta terrorífico en algunos casos, pero también está la tradición andina original.

Varios/as investigadores/as han dedicado mucho interés precisamente a los cuentos de condenados, entre ellos el literato José María Arguedas[3]. Otros han avanzado en el análisis psicoanalítico compro-

[3] Arguedas, José María (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI.

bando mundos interiores muy complejos, violentos y reprimidos que requieren de mucho estudio e investigación interdisciplinaria.[4]

En estos cuentos hay como personajes de fábula, animales muy andinos, como el zorro, la *wallata o washwa*[5], el loro, el cóndor, el venado, y el picaflor. Éstos hablan, actúan y hacen reír al oyente para, al final, enseñar determinado mensaje con moraleja clara y constructiva.

Las formas de analizar estos textos son diversas y se presentan como un verdadero desafío para nosotros/as investigadores/as de la cultura y educadores/as interesados/as en aportar a la educación intercultural en nuestro país. Tenemos que ir decodificando cada uno de estos textos, haciendo uso de diversos instrumentos teóricos y analíticos que nos hagan conocer mejor el 'alma' de nuestros pueblos y ciudadanos.

Adquieren más o menos valor e importancia, dependiendo a quién se los cuenten y qué intereses tengan los/las que escuchen. Podemos ver y gustar su belleza, descubrir su ritmo, separar y analizar a los personajes que intervienen en cada uno de ellos y lo que representan para nuestros oyentes e invitan a la imaginación y recrean significados. En cada cuento hay escenarios y conceptos donde se mueven nuestros personajes, sean humanos o no. El lenguaje que usan y las actitudes que tienen los personajes que entran en juego, revelan una manera de ver el mundo como también los valores que se tiene como cultura. Por eso creo que no hay que irse directamente a una lectura pastoral o teológica; es necesario valorar los pasos anteriores porque precisamente en los diversos niveles y tipos de análisis descubriremos lo más profundo de ellos y, por lo tanto, lo más valioso de ellos.

5. Contenidos antiguos en nuevos medios

Estas verdaderas joyas dispersas o, quizás mejor, semillas de vida, muchas veces subvaloradas por los mismos sujetos de la evangelización que son los indios y mestizos de las comunidades y pueblos andinos, por una parte se van perdiendo de generación en genera-

[4] Cánepa, María Ángela (1993). "Recuerdos, olvidos y desencuentros: aproximaciones a la subjetividad de los jóvenes andinos". En: *Allpanchis* N° 41. 11-73.

[5] *Wallata* o *washwa* es un ave de tamaño regular de color blanco y negro, pico amarillo y con patas rojas que vive en las lagunas cerca de los nevados andinos.

ción, pero por otro lado se van recreando incorporando nuevos elementos mostrando así ser tradiciones vivas que dan sentido a la vida de los sujetos que las transmiten y a las comunidades y pueblos que las conservan. Por esta razón hace falta recoger, conservar, y dinamizar estas narraciones e incorporarlas en los programas de educación en nuestras escuelas, colegios y universidades. Deben ser contadas en nuestras casas, seamos o no quechua-hablantes. La producción artística como la música, la pintura, la danza, el canto y la poesía tienen que alimentarse de estas raíces vivas de nuestra identidad más profunda. Si esto no se hace, pienso que nos estamos cortando seriamente gérmenes de vida auténtica y por lo tanto de esperanza.

No debemos perder nuestra apertura a lo que viene de fuera y lo que otras tradiciones nos pueden dar; pero sin partir de lo que somos, nunca podremos crecer con autenticidad y solidez como personas y pueblos.

Uno de los desafíos más grandes que tenemos las y los peruanos/as y las y los latinoamericanos/as en general es utilizar las nuevas tecnologías de la comunicación y la informática para recuperar esta gran tradición oral y sus valores. Tenemos que hacer varios trabajos que van desde la recuperación de estas narraciones, análisis y posterior esfuerzo sostenido de difusión a través de todos los medios a nuestro alcance (TICs)[6]. La fuerza de la televisión, la Internet y en general los medios masivos de comunicación radial y escrita tienden a la formación de una cultura estándar aplanadora y empobrecedora de nuestras identidades y particularidades culturales. Nuestro desafío es utilizarlos para defender y hacer crecer nuestras raíces auténticas para precisamente mirar y construir un futuro verdadero; con palabras de la literatura, "necesitamos alas y raíces", como decía más arriba, para ser reales.

Finalmente pienso y espero que muchos de nosotros, servidores y parte cualificada de nuestros pueblos, tengamos la posibilidad de recoger de manera sencilla pero efectiva este caudal de sabiduría. Evidentemente requiere de interés y aprecio de nuestra parte, de disciplina para ordenarlo y darlo a conocer.

Creo que se nos abre la posibilidad de una nueva actitud espiritual ante la cultura y religión de nuestros pueblos originarios, sus manifestaciones, y los sujetos que la conservan y recrean. No es solamente que nos convirtamos en etnógrafos/as o etnólogos/as, somos hombres y mujeres llamados para servir al Reino de Jesús presente en la historia. La Escritura tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento es ejemplo de esta manera de recoger, discernir, valorar e incorporar las tradiciones religiosas de todo tipo y dàrles un sentido que corresponda al Espíritu Santo, que en el fondo es el animador de todas ellas.

6 TIC: Tecnologías Informáticas y de Comunicación.

6. ¿Cuáles son esos cuentos?

6.1. "Por qué el venado, cuando lo matan, grita como gente"

> Dicen que en una comunidad de altura vivían dos hermanos pastores, uno rico y otro muy pobre. Un día cuando el hermano menor que era pobre se iba hacia los nevados donde estaban sus poquitas alpacas, se encontró con un anciano. Le saludó diciendo: "¿Cómo estás abuelito, qué haces aquí solito?" El anciano le contestó: "Aquí estoy, hijo, descansando un poco". El hombre le ofreció su fiambre y comieron juntos. Al poco rato el anciano le preguntó a dónde iba. El joven le respondió: "A traer a mis cuantas alpacas que tengo pastando en la altura". "Mira hijo", le dijo el anciano, "quiero darte una sorpresa, toma estas flores de azucena, toma sus papitas y las llevas a tu casa cuando vuelvas. Llegando, las siembras en tu *cancha* donde descansan tus animales". El hombre muy contento recibió las flores y las raíces. Se despidió del anciano y se fue contento a su casa. Llegó y contó a su esposa del encuentro y todo lo que le había dicho el abuelo misterioso. Ella inmediatamente limpió la casa y preparó la mesa para sahumar la cancha. Luego el esposo plantó las raíces en la cancha, como le había indicado el anciano.
>
> Se acostaron y al día siguiente al despertar se dieron con la feliz sorpresa de que su cancha se encontraba llena de alpacas blancas, que gemían contentas. Al poco rato apareció su hermano mayor, el rico, y al ver el rebaño hermoso de alpacas blancas, lo primero que pensó en su interior fue: "¿De dónde se habrá robado este rebaño?", pero su hermano le contó cómo había sido todo. El hermano no creyó pero al despedirse de su hermano le entró la curiosidad y la envidia y se dijo en su interior: "Aunque no creo, iré de todas maneras a ver qué pasa". Siguió el camino por donde el hermano le indicó.
>
> Efectivamente, después de un rato se encontró con el anciano, éste le saludó diciendo: "Hijo, ¿a dónde estás yendo?" El hombre

le dijo, mintiendo, que iba a traer sus pocas alpacas. El anciano le dijo: "Hijo, recibe estas flores de azucena y sus raíces para que las siembres en tu *cancha*, para que veas lo que va a pasarte". Todo era tal como su hermano le había dicho. El hombre se despidió y cuando el viejito se alejó, agarró las flores, se las puso en el sombrero y las papitas de raíz las tiró diciendo: "Sonseras, ¿de qué sirve todo esto?". Llegó a su casa, se acostó en su cama y al día siguiente cuando se despertó salió gritando rumbo al cerro. Se había vuelto en un venado con cuernos. Su propia esposa se asustó al verlo y sus perros lo persiguieron desconociéndolo.
Por eso cuando el venado es herido para morir, grita como gente.

6.2. "La nuera perdiz"

Dicen que en una comunidad campesina había un joven que se enamoró de una chica buena que vivía cerca de su casa. Pero los padres de él no aprobaban esa relación y siempre trataban de que no llegaran a casarse. Pero el amor entre ellos era hermoso y profundo. Se llegaron a casar pero aun así los padres de él hacían la vida imposible a la muchacha. La madre sobre todo era la más insistente, la criticaba diciendo: "Esta ociosa no se merece a mi hijo", "siempre la voy a tener que pegar cuando pueda". Así siempre que podía, trataba de indisponer a su hijo con la nuera. Pero el joven siempre defendía a su esposa ya que la quería verdaderamente. Pero llegó un día en que el esposo tuvo que viajar por varios días fuera de la comunidad. Cuando los suegros se enteraron de que el hijo había viajado se dijeron: "Ahora sí que la vamos a molestar y pegar a esta tonta, ya que nuestro hijo estará varios días lejos".
Así fue, pero la esposa, con ayuda de un encanto, cada día se volvía en una perdiz, de tal manera que cuando ellos llegaban a la casa no la veían y no la podían ya hacer sufrir. Dentro de la casa ella caminaba y estaba tranquila, pero de noche recuperaba su condición de mujer.
Pasaron los días y un día sin aviso se apareció el esposo, entró en su casa y se dio con la sorpresa de que en su casa había una perdiz; sin pensarlo dos veces agarró un palo, correteó a la avecita hasta darle muerte. Una vez que la tuvo en sus manos se la llevó a donde estaba su madre y le pidió que se la preparara. Ella la desplumó y la preparó asada a las brasas. Llegó el hijo y se la comió con muchas ganas. Cuando había terminado sacó el hueso de la pierna y con ayuda de unas cuantas herramientas hizo una flautita. Contento de su habilidad empezó a tocar *liu liu*. Salía el sonido, pero cuál fue su sorpresa que cuando terminó de tocar salió de la flauta la voz de su esposa: "*Liu liu*, tu mamá me ha pegado, *liu liu*, tu papá me ha golpeado, *liu liu*, tu mamá me ha matado, *liu liu*, tu papá me ha matado". El hombre, asustado, se dio cuenta de la tragedia que vivía. Por eso los suegros no deben tratar mal a sus nueras, por el contrario, deben quererse y llevarse bien.

6.3. "María *pantik'anti*[7] o la hija del Ausangate"

Se cuenta que el Ausangate es uno de los *Apu*[8] más importantes de la región del Cusco. Dicen que él tiene una hija que se llama Maria *pantik'anti*. Como era hija del Ausangate, era muy rica y tenía muchos animales, es decir de todos los colores que hay en la tierra. Alpacas azules, rojas, verdes, amarillas, moradas, en una palabra de todos los colores. Ella como era rica y hermosa, se enamoró de un joven de Lauramarca. Pero éste era sonso y ocioso y no le gustaba trabajar. Se llegaron a casar y empezaron a vivir juntos. Pero este sonso se pasaba los días tirado en el pasto asoleándose y sacándose los piojos. Cada día era lo mismo.
La chica se dio cuenta de que este problema aumentaba y que no encontraba solución. Se fue y se quejó a donde su papá, el *Apu* Ausangate. Éste llamó al sonso y le dijo que no siguiera por ese mal camino, pero el sonso en vez de cambiar se puso peor. Se molestó con su esposa y la comenzó a golpear. Tanto le pegaba que ella, un día, cansada, se fue nuevamente donde su papá y éste le dijo lo siguiente. "Cuando tu marido sonso y ocioso esté dormido al sol comiéndose los piojos, tú, hija mía, arrearás a todos tus animales al manantial. Así aprenderá este ocioso a trabajar".
Llegó el día en que el sonso estaba tirado en el sol, María *pantik'anti* empezó a arrear a todas sus alpacas al manantial. Todos los animales empezando por los de colores más vivos, se zambullían en el agua para nunca salir más. Alguien le avisó al sonso: "¡Oye, tus animales se están desapareciendo; corre a salvar siquiera algunos!". Así, el sonso corrió y logró agarrar de sus patitas traseras a algunas alpacas, unas blancas, alguna marrón y otra ploma. Por eso dicen que ahora sólo hay de esos colores. Casi todas las perdió por sonso y ocioso.

---

7 *Pantik'anti* significa 'la que hila color violeta'.

8 *Apu* es el nombre de las divinidades que son ubicadas en determinados nevados o cerros, normalmente machos y que protegen determinadas especies animales y vegetales.

6.4. "El pueblo que se volvió en una laguna"

Dicen que había un pueblo que siempre estaba de fiesta. Día tras día sólo sabían tomar y bailar, sin preocuparse de nada ni de nadie. Fiesta y fiesta era su vida. Cuando estaban así, apareció de pronto un ancianito harapiento y sucio. Su cara estaba sucia y con mocos que daba asco. Iba de casa en casa pidiendo comidita pero nadie se compadecía de él. Llegó sin embargo a la casa de una mujer que tuvo lástima y se compadeció de él. Le hizo entrar en su casa, le lavó su cara y sus manos y le dio de comer. Una vez que terminó, el anciano empezó a decirle lo siguiente: "Mira, hija, por haberte compadecido de mí, quiero avisarte lo siguiente: Mañana tienes que salir de este pueblo porque se va a convertir en laguna. Tienes que salir tú y tu familia, pero cuando estés para voltear la loma donde ya no se puede ver el pueblo, no mires hacia atrás ni tú ni ninguno de tus hijos". Al poco rato salió el anciano y la mujer nunca más lo volvió a ver.

Cuando amaneció, ella conversó con su esposo y sus hijas y salieron como les había indicado el misterioso anciano. Calladitos y sin decir a nadie se fueron por el camino y cuando ya estaban para voltear el cerro y dejar de verlo, a una de sus hijas le dio ganas de orinar.

Se alejó de su familia y cayó en la tentación de ver qué pasaba en el pueblo. Inmediatamente se volvió en una mujer de piedra. Hasta ahora se puede ver ese encanto cuando se sale del pueblo. La mujer, pasados tres días, volvió a su pueblo. Cuando regresó todo se había vuelto en una laguna. Dicen que hasta ahora se oye, en las noches de luna, a los toros llorar cuando están arando y también las campanas de la torre de la iglesia.

6.5. "La vieja mala y sus tres hijos rateros"

El viento, el granizo y la helada son tres rateros que se llevan las cosechas sin trabajar. Estos tres sinvergüenzas dicen que viven con su madre que es una vieja mala que vive en una cueva cerca de los nevados. Estos tres ladrones y ociosos no saben trabajar, pero su madre vieja mala les grita y les dice: "Vayan vagos, a traerme comida. ¿De dónde les voy a cocinar?, ¡no tengo nada!".

Así salen los tres, primero el viento busca las mejores chacras y entra tumbándolas, después entra el granizo y las golpea más todavía, y finalmente viene la helada que es el último que lo remata todo. Este último quema dejando amarillo todo. No hay quien

pueda contra estos ladrones, viven sin trabajar y roban la comida de la gente. Algunos les arrean con chicote y con cohetes, pero es muy difícil alejarlos de nuestras sementeras y chacras. ¿Dónde estará la casa de esta vieja y sus tres hijos rateros?

6.6. "El *Qempor* o el cerro renegón"

En el pueblo de Cusipata, provincia de Quispicanchi, Cusco, Perú, hay un cerro bien grande que tiene "cuatro cabezas". Éste se llama *Qempor* y es muy renegón. Dicen que es el *Apu* protector de este pueblo y de la gente que vive a su alrededor. Este cerro es renegón y se pone negro de cólera, sobre todo cuando le suben sin pedirle permiso como se debe. Dicen que tiene torres en su cabeza y usa aretes como los incas. Cuando se van a cazar venados o vizcachas tienen que hacerle sus ofrendas como a él le gustan. Como tiene cara de renegón, a los niños taimados les dicen sus mamás "¡cara de *Qempor*!" para que tengan vergüenza y no sean así.

6.7. "El *jak'acho*[9] mentiroso"

Dicen que cuando creó Dios el mundo después de hacer a los seres humanos, se fue al cielo a descansar. Pero un día le vino la preocupación de sus hijos, de cómo estarían viviendo. Para eso llamó al *jak'acho* para dar unos mensajes a la gente. Lo llamó pues Dios nuestro padre y le dijo: "Anda por favor, *jak'achito*, a la Tierra y diles a mis hijos que no trabajen la tierra, sólo cosecharán de los árboles y las plantas, como lo hacen las aves que no trabajan ni se cansan cultivando la tierra". Así le dijo al mensajero, pero éste vino a la Tierra y cambió el mensaje "Dios manda decir que tienen que cultivar la tierra, tienen que hacer rompe, después arar y hacer los surcos, sembrar, aporcar y regar". Terminado de dar el mensaje volvió donde nuestro Padre Dios, diciendo que ya había cumplido sus órdenes.

Al poco tiempo nuevamente Dios nuestro padre quiso mandar otro mensaje para sus hijos los hombres, volvió a llamar al *jak'acho* y le dijo: "Anda nuevamente y diles a mis hijos que no deben cansarse cargando bultos y caminando subiendo y bajando los cerros. Ustedes tienen que volar como las aves". Otra vez, el pájaro menti-

[9] Nombre de un ave de color amarillo con pintas marrones y que hace sus nidos normalmente en las paredes de adobe o en cortes de tierra. Se cree que comiendo su carne las mujeres que no pueden dar leche lo logran.

roso fue y les dijo lo contrario: "Dice nuestro padre Dios que ustedes tienen que caminar bastante y cargar sus bultos, sudar y cansarse para voltear las abras de los cerros". Así, nuevamente regresó donde Dios y le dijo que había cumplido con sus encargos.
Un día Dios quiso venir personalmente a la Tierra y cuál fue su sorpresa al ver que sus hijos, los hombres, estaban trabajando la tierra, cansados y sudando de tanto caminar cargando y trabajando. Mandó llamar de inmediato al *jak'acho* y le preguntó por qué había hecho tal mentira. Se quedó callado, entonces mandó Dios que le cortaran la lengua y se la jalaran por detrás de la nuca. Por eso el *jak'acho* tiene su lengua roja detrás de su cabeza, no canta sino que grita como agonizando. "Ah... ah...", dice, siempre mira hacia el cielo pidiendo perdón y ya no vuela como antes. Su mentira le costó mucho.

6.8. "Los tres hijos que tuvo Dios"

Dicen que Dios ha tenido tres clases de hijos: los primeros se llaman los *ñawpas*[10] que nacieron junto a los perros que también fueron personas. Ellos vivían bajo la luna, su sol era la luna. Los *ñawpas* eran fuertes y hasta arreaban las piedras como corderos. Ellos tiraban con su honda y bajaban los cerros. Ahora no son nada porque han perdido su condición. A los perros Dios les puso hocico y cola por tontos y para que cuando sea el fin del mundo, se vuelvan nuevamente personas y se sienten en el almuerzo final que hará Dios para sus hijos. Cuando morimos, ellos nos ayudan a pasar los ríos que hay para poder llegar al cielo. Si les tratas bien, ellos ciertamente te ayudarán. Si no lo haces, ellos tampoco te ayudarán.
Cuando salió el sol los *ñawpas* se secaron y se empezaron a esconder en distintos sitios. Los *ñawpas* ahora están debajo de las piedras y metidos en los puquiales, otros han huido a la selva y por eso tienen dientes de chonta. Cuando hay noches de luna salen a caminar y asustan a la gente. Te enfermas si te sientas donde se ha sentado un *ñawpa*.
Los segundos hijos de Dios son los incas que nacieron junto al Sol. Nosotros somos los descendientes de los incas, por eso usamos todavía su ropa y hablamos su lengua. Nosotros somos los hijos en medio o *chaupiwawa*[11].

[10] Nombre de los primeros hombres o primera humanidad creada por Dios. *Ñawpay* es el verbo que significa 'adelantarse cuando uno camina en fila uno detrás de otro'.

[11] *Chaupi* significa en medio de algo, *chaupiwawa* es el hijo de en medio, nombre usado en las comunidades Q'ero del departamento del Cusco.

Pero Dios finalmente tuvo su hijo engreído, el tercero y último, que son los mestizos, ellos son sus *chanacos*[12], sus últimos hijos a los que Dios les permite hacer de todo. Dios nos ha creado a nosotros los indios para que les sirvamos a sus hijos engreídos, por eso Dios no les dice nada, cuando ellos nos maltratan. El les deja.

6.9. "El picaflor y el cóndor"

Dicen que una vez estaba un picaflor juguetón comiendo azúcar de flor en flor. Comía y comía relamiéndose el pico de gusto. El picaflor tiene que tomar mucho dulce para poder volar tanto. En eso que iba y venía lo vio un majestuoso cóndor que volaba en lo alto. "Buenos días, señor cóndor", lo saludó el diminuto picaflor. "Buenos días, picaflor goloso", le respondió el cóndor. "¿No te empalaga tomar tanto azúcar?", le dice el cóndor. "No, señor", dijo el picaflor, "necesito mucha fuerza para poder volar, ya que dicen que soy el ave más veloz de la tierra". "Jaja", dijo el cóndor, "¿tú el más veloz? No me hagas reír", dijo el cóndor. "Eso dicen, señor", respondió el picaflor. "Habría que ver por qué dicen también que yo soy el rey de los Andes", dijo el cóndor. Y miró con desprecio al pequeño y hermoso picaflor.
Como hacía un poco de frío, le entró sueño al cóndor y de un momento a otro bostezó abriendo su gran pico y cerrando los ojos. En ese mismo instante el picaflor se le metió por la boca y le salió por el ano, tharr... como un verdadero cohete. El cóndor casi lo percibió pero algo sintió que pasó. "Cómo dice, señor cóndor", le dijo con tono burlón el pequeño picaflor. Nuevamente el señor cóndor bostezó abriendo todavía más su fuerte y gran pico. Nuevamente el pícaro picaflor se le metió por la boca y le salió por el ano. Tharr....En esta segunda vez sí se dio cuenta; avergonzado ya no quiso seguir hablando de quién volaba más rápido. Así, aunque uno sea pequeño no siempre los grandes nos pueden ganar.

6.10. "La zorra y la *wallata*[13]"

El zorro siempre cree que es más vivo que los demás, pero no es así. Dicen que una vez la zorra estaba paseándose en unas pampas cuando en eso se encuentra con una *wallata* que estaba con sus

[12] *Chanaco* es el nombre preciso para el último hijo de una mujer al igual que *phiwi* es para su primer hijo.

[13] Véase nota 5.

pollitos caminando. La zorra le dijo: "Por favor, yo quisiera que mis hijitos tengan las patas rojas como tus pollitos". "Es fácil", le dijo la *wallata*, "tú me los das y yo se las quemo con fuego como hice con mis hijitos". "Bueno", dijo la zorra y les trajo a sus cachorros. La bandida *wallata* preparó leña y comenzó a hacer arder bien fuerte. "Mételos allí dentro para que se pongan coloraditos", le decía la *wallata* a la zorra. Pero cuando las metió fue grande su sorpresa, sus crías se habían quemado y al poco ratito estaban muertas. La *wallata* se fue volando y se escapó de la zorra.

Otro día estaba caminando por un cerro y se encuentra la zorra con la *wallata*. La zorra al verla dijo: "Ahora sí que te como malvada *wallata*, me engañaste y mataste a mis zorritos". "¡No, por favor!", dijo la *wallata*, "mira que estoy haciendo un hueco en el suelo porque me han dicho que dentro de poco será el fin del mundo y va a llover fuego, por favor ayúdame y nos salvaremos tú y yo". Así la zorra se asustó y empezó a ayudar a la *wallata*. Cuando ya tenían un hueco mas o menos grande le dijo la *wallata*: "Entra tú que eres más grande, yo haré otro hueco y te taparé para que no te haga daño la lluvia de fuego". "Gracias amiga *wallata*", dijo la zorra que estaba bien asustada. Se metió dentro del hueco y la *wallata* le puso como puerta una gran piedra, además puso alrededor muchos espinos de los más agudos y dañinos.

Así creyendo en la palabra de la *wallata*, la zorra asustada estuvo metida durante varios días esperando que pase la lluvia de fuego. A los siete días ya se cansó y tenía hambre, hizo un hueco por un costado de la gran piedra que le había puesto de puerta la *wallata* y tocó los espinos y se pinchó fuerte con ellos. Se dijo a sí misma: "Debe seguir lloviendo fuego, por eso está caliente la tierra y la puerta". Esperó uno días más ya desesperada de hambre; hizo otro hueco por otro lado y cuál fue su sorpresa que todo estaba bien y sólo había muchos espinos alrededor de la piedra que tapaba el hueco donde ella había estado.

Molesta nuevamente con la *wallata* se dijo: "Esta vez que la encuentre sí que me la como". Así, una noche de luna, vio de lejos a la *wallata* que estaba al borde de una laguna. La luna se reflejaba como un gran queso sobre el agua. La zorra corrió y cogió a la *wallata*. Ésta nuevamente le suplicó: "Amiguita, no me comas, yo sé que estás de hambre, pero yo te ofrezco ayudarte a sacar ese gran queso que está en la laguna, mira". Realmente la luna parecía un gran queso en el agua, y como la zorra se moría de hambre accedió a la propuesta. Las dos empezaron a tomar el agua. La zorra tomaba bastante, toma que te toma hasta que le empezó a salir agua por el ano. La *wallata le* dijo: "Amiguita, iré a traer un

marlo[14] de choclo para que te la pongas en el ano". "Ya", dijo la zorra. Ni tonta ni perezosa, la *wallata* fue a traer la coronta (*marlo* en quechua) y se la puso. Otra vez se puso a tomar la zorra, se puso gorda de agua, toma que te toma hasta que de tanto tomar de repente reventó. Así se libró la *wallata* de la venganza de la zorra.

6.11. "Por qué hay zorros en todas partes"

Dicen que una vez un zorro estaba paseando por el campo buscando algo qué comer. En eso que estaba paseando lo vio un majestuoso cóndor. "Hola amigo, ¿qué haces por estas pampas?", le dijo el cóndor. "Buenos días, señor cóndor, ¿cómo está usted?, ¿a dónde está usted volando?" "Me estoy yendo al cielo, amigo, y estoy un poco apurado". "Lléveme por favor, señor cóndor", le dice el zorro. "No, amigo, en el cielo está la gente buena y tú no eres así. En el cielo no se puede robar, cada día se tiene que ir a misa y nadie se porta mal". "Está bien, señor cóndor", dijo entonces el zorro, "por favor lléveme, yo le prometo que me portaré bien y no le voy a hacer quedar mal". "Bueno, si es así", dijo el cóndor, "te llevo, pero me lo prometes que será así". Se subió pues el zorro a las espaldas del cóndor y se fueron al cielo. "¡Agárrate bien!", le decía el cóndor , "¡no te vayas a caer!".

Llegaron al cielo y después de bajar empezaron a caminar, el zorro estaba admirado del cielo. Todo estaba muy limpio y ordenado, se oía cantar a los santos y los ángeles. Los primeros días el zorro estaba bien tranquilo y se portaba muy bien. Pasada una semana se olvidó de lo que había prometido y comenzó a robar gallinas y a corretear cuyes y matarlos. No podía portarse bien, entonces se escondía y hacía muchas cosas malas.

Se escondió dentro de la paja y al verse perseguido empezó a tejer una soga de paja para poder escapar descolgándose de alguna ventana del cielo. Así estuvo varios días tejiendo su soga calladito hasta que ya tuvo preparada su soga. Averiguó dónde había un hueco y sin decir nada a nadie amarró la soga a un tronco y comenzó a descolgarse por ella lentamente. En eso que estaba haciendo apareció un loro de ésos que camina balanceándose por el suelo.

"Oye, maldito loro", le dijo el zorro, "cuidadito con cortarme la soga". "Oye, nariz de bola enroscada, no me vayas a hacer daño". "Estoy bajando yéndome de este cielo que no me gusta". Así insultaba al pobre loro que lo miraba admirado. Molesto, el loro fue y le cortó la

[14] *Marlo*: 'eje de la espiga del maíz o choclo'.

soga larga que llegaba hasta el suelo. El pobre zorro que ya estaba en medio, empezó a gritar desesperado: "Por favor amiguitos, tengan compasión de mí que me estoy cayendo, pónganme un poquito de lana de *waraqo*[15] para que caiga blandito". El pobre zorro no fue oído por nadie y cayó sobre una piedra puntada. Allí reventó en siete partes y por eso hay ahora zorros por las siete quebradas de Q'eros.

6.12. "Las papas y las semillas están vivas"

Las semillas de todo lo que comemos tienen vida y sienten como nosotros. Por eso cuando una papita se la arroja sin motivo verdadero, ella se resiente y puede hasta castigarnos no multiplicándose como una madre que da a luz. Mi abuelita me contaba que una vez en su casa había unas mujeres jóvenes un poco descuidadas que pelaban muy grueso las papas. Una noche empezaron a oír como el llanto de un bebé que lloraba sin consuelo. Una noche y otra oían ese llanto sin saber de dónde venía. "Será la criatura de tal", decían las mujeres de la casa. Otras decían: "no, debe ser de tal". Hasta que decidieron salir y buscar una noche y cuál fue su sorpresa que llegaron a donde se tira la basura y eran las cáscaras de las papas mal peladas.
Igual pasó cuando una maestra que no sabía que los maíces sienten, había mandado que sus alumnos hicieran unos ábacos para aprender a contar pero hechos con granos de maíz ensartados con una aguja y puestos en un hilo grueso. El anciano sabio de la comunidad dijo que inmediatamente llamen a esa maestra y que le hagan lo mismo que ella mandó hacer a los maíces. Ella se puso a llorar y pedir perdón porque sin saber había ofendido a los maizales y prometió que no volvería nunca a hacerlo. El sabio le dijo que así como ella siente miedo y que no le gustaría que la atraviesen, de igual manera no debe hacer sufrir a las semillas. Los maíces y las papas sienten y desean que los tratemos con respeto y amor. Todo tiene vida y siente, las plantas y los animales, los cerros y los ríos, las personas y los espíritus. Todos tenemos derecho a la vida y al respeto de los demás, por eso el ser humano tiene que aprender a respetar el derecho a vivir de todos los demás.

6.13. "Por qué el *Wiraqochán* tiene la cabeza plana"

Se cuenta que cuando empezó el mundo, todo era plano y no había cerros ni valles, era bien feo el mundo. Pero Dios les mandó a los

15 El *waraqo* tiene una pelusa blanca y muy blanca que parece algodón.

cerros ir creciendo. Así el cerro *Kuri* empezó a crecer lenta pero efectivamente. Grande había crecido el *Kuri* cuando de repente también le siguió el *Wiraqochán* que es un cerro que está cerca de él, crecía mucho y más rápido que el *Kuri*. Así un día molesto el *Kuri* dio un puñetazo en la cabeza del *Wiraqochán*, por eso en su cabeza hay una parte plana. Se quedó chato y con la cabeza plana[16].

6.14. "El *waychau*[17] enseñó a los hombres a bailar"

Dicen que las personas, cuando Dios las creó, eran muy aburridas, sólo sabían trabajar y caminar, no sabían bailar. Entonces Dios encargó al *waychau* para que les enseñe a bailar sin cansarse. Llegó pues el pajarito y empezó a bailar, la gente se animó a hacerlo hasta que aprendió.
El *waychau* nunca se cansa de bailar, siempre está moviéndose y tiene en sus alitas como enaguas blancas que muestra cuando baila. Así, las mujeres jóvenes cuando buscan novio muestran sus enaguas blancas para atraerlos. Por eso cuando las mujeres muestran sus enaguas se les dice "estas *waychau*", recordando que el *waychau* enseñó a los hombres a bailar, y que él deja de bailar sólo cuando está muerto.

6.15. "Cómo la Virgen María nos enseñó a *chaqchar*[18] la coca"

Se cuenta que la Virgen María es la que nos ha dejado la coca para que *chaqchemos*. Ella dice que con su hijito estaba escapando a Egipto de la persecución de Herodes. Tanto había caminado que se sentó cansada debajo de un arbolito. Estaba allí y agarró unas hojitas de esa planta y se las puso en la boca. Esa plantita era la coca. Ella se puso en su boca pero no *chaqchó*. Ella no sabe *chaqchar*, pero nos dejó a sus hijos, los *runas*[19], la coca, para cuando tenemos pena o estamos cansados.

16 Ambos cerros se encuentran en el valle del río Vilcanota que pasa por Urcos y Andahuaylillas, provincia de Quispicanchi, Cusco. Son cerros conocidos con esos nombres y por la forma y tamaño que tienen se creó esta historia de los dos cerros hermanos.

17 Ave pequeña de color plomo con bordes muy blancos en alas y cola. Se mueve sin cesar y vive en las pequeñas quebradas de los Andes más arriba de los tres mil metros.

18 "Chaqchar" es la castellanización de la palabra quechua *chaqchay* que es masticar la coca para sacarle el jugo que produce en contacto con la saliva.

19 Nombre que se dan a sí mismos los campesinos andinos; sinónimo de ser humano.

6.16. "Lo que hizo Dios para que la gente aprenda a hablar"

Se dice que Dios había hecho al hombre y a la mujer; Él es su padre. Calatitos[20] los hizo y los puso en el paraíso. Allí estaban los dos sin hablar. Dios entonces se puso a pensar qué hacer para que estos dos empiecen a hablar. Varios días estuvo el Señor pensando, hasta que se le ocurrió una cosa: "Voy a poner unos cuantos piojos en la cabeza de Adán. A ver qué pasa". Así, Dios llamó al *jak'acho*[21] para que le prestara algunos piojos. Cuando ya los tuvo, se los puso en la cabeza cuando estaba dormido. Los bichitos empezaron a caminar en la cabeza del hombre y la mujer se dio cuenta. Le miró y le dijo: "Oye, Adán, ¿qué tienes en tu cabeza?"...y así empezaron a hablar el varón y la mujer.

6.17. "El condenado de Wallawalla"

Cuentan que había un chofer muy arriesgado al que siempre le gustaba viajar de noche. Decía él que era mejor porque así no se recalentaba tanto el motor. Una vez de ésas que viajaba hacia Puerto Maldonado, estaba para voltear el abra de Wallawalla y de un momento a otro en el camino ve de lejos una mujer blanca muy bonita, pero tapada su cara de tal manera que sólo se le veía un ojo. Él estaba solo y tuvo más miedo por eso. Pero como era una mujer muy bonita y atrayente, paró su carro
La hizo subir delante en la caseta. Al poco rato cuando ya había volteado el abra, se echó sobre ella y tuvo relaciones. Cuando terminó, se dio cuenta de que estaba revolcándose sobre unos huesos secos. El hombre se puso como un loco, había sido un condenado esa mujer. Su suerte se cambió. Ahora ya no puede vivir tranquilo. Por eso dicen que no hay que hacer subir a ninguna mujer, sobre todo en las abras de los nevados. También es bueno tener una cruz de acero para presentarla a esos condenados malos. Si les muestras la cruz, ellos no pueden mirarla. Dicen que es bueno también mirarles los pies; si son personas de este mundo, pisan el suelo, si son del otro, vuelan.

20 "Calato" es una castellanización de la palabra quechua *qala* que significa 'desnudo, pelado'.
21 Véase nota 9.

7. Conclusiones

El conjunto de cuentos que hemos revisado de manera bastante somera es parte de una gran tradición oral andina quechua que tiene un cuerpo mayor que es muy importante de identificar y completar ya que él (*corpus mythicum*) es la base de la moral y el derecho de las comunidades andinas que forman la gran nación quechua. Este conjunto de cuentos son sólo muestras de ese cuerpo mayor que da sentido y razón de las normas, derechos, premios y sanciones que siguen vigentes en muchas comunidades campesinas. Es importante descubrir que está todo él impregnado de sentido religioso como pasa en otras sociedades tradicionales y muy vinculadas a la tierra y a los animales.

En el caso quechua peruano, dentro de ellos ya está presente la cosmovisión occidental y cristiana con sus valores, perspectivas y derechos. Pero lo que se nota es que hay en todos ellos una resistencia y reinterpretación frente a esa historia de dominación y hegemonía que ha sido y sigue siendo la colonización, la República y la propia situación actual. La historia de un diálogo entre las dos cosmovisiones y religiones no se ha dado a plenitud porque la cultura occidental ha sido muy etnocéntrica, eurocéntrica y cerrada a los aportes de otras culturas y filosofías. La Iglesia como institución y como creadora de teología (sistema ideológico) ha sido fundamental para que los/as cristianos/as (aunque hay minorías que no lo hicieron) se crean superiores a los indios no cristianos, racialmente distintos, sin aspiraciones como las que ellos tenían, con creencias religiosas que no son cristianas, etc.

Conocer, conservar, renovar y difundir estos cuentos que contienen valores es una manera de colaborar a la construcción de una nación multicultural y rica en tradiciones que busca construir identidades personales y sociales para la convivencia en tolerancia y complementariedad. La capacidad de crítica y autocrítica de nuestras maneras de ser y comportarnos, de relacionarnos los varones y las mujeres, es de suma importancia para abrirnos a otras maneras de ser y vivir. Pero no sólo estamos invitados a "tolerar al distinto", tenemos además que hacer una opción por el distinto para poder construir un mundo donde el respeto a la conciencia del otro sea la base de la paz.

Finalmente, el pasado nos debe unir, pero más el futuro ya que en él sólo se da la posibilidad de la esperanza y la planificación. Necesitamos pues alas y raíces, las dos cosas son necesarias.

Bibliografía

Arguedas, José María
1975 *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI.

Cánepa, María Ángela
1993 "Recuerdos, olvidos y desencuentros: aproximaciones a la subjetividad de los jóvenes andinos". En: *Allpanchis* N° 41. 11-73.

Concejo Provincial del Cusco y Tarea (eds.)
1984 *Literatura cusqueña contemporánea* [1ª edición]. Cusco: Wanakauri

De la Mata, Miguel
1965 *En la Noche Infinita*. Lima.

Lévy-Strauss, Claude
1962 *La pensée sauvage*. París

Lira, Jorge A.
1990 *Cuentos del Alto Urubamba* [1ª edición]. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Montoya Rodrigo, Edwin Luis
1987 *La sangre de los cerros. Urqokunapa yawarnin: Antología de la poesía quechua que se canta en el Perú* [1ª edición]. Lima: Cepes/Mozca Azul/UNMSM.

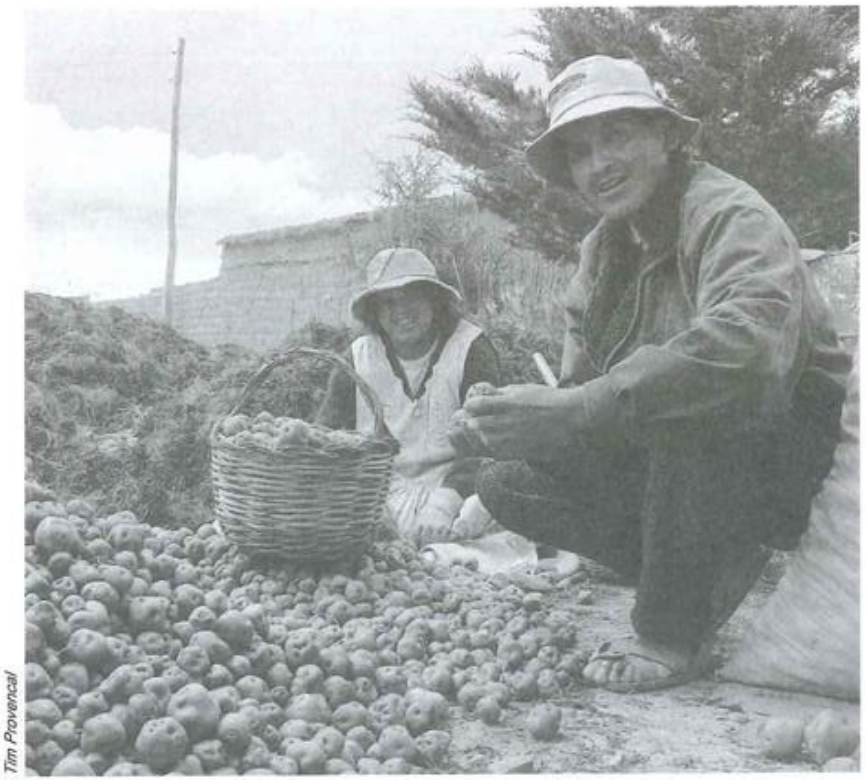
Noriega Berna, Julio
1993 *Poesía quechua escrita en el Perú*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones. [Antología].

Oros Maxi, Claudio y Vengoa Zúñiga, Janet
1990 *Cuentos Campesinos: Khuyapayakuq Apu y otros cuentos*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Payne, Johnny
1984 *Cuentos cusqueños*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Valderrama, Ricardo y Escalante, Carmen
1977 *Gregorio Condori Mamani: Autobiografía*. Cusco: Centro de Estudio Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". [Biblioteca de la Tradición Oral Andina 2].

Vienrich, Adolfo
1989 *Fábulas quechuas*. Huancayo: Editorial Rikchay/Instituto de Apoyo Agrario.



Tim Provencal

Un camino recorrido

15 años de Encuentros "Teología y Pastoral Andina: Perú-Bolivia": Una Memoria interpretativa histórica y teológica

IDEA, Chucuito-Perú[1]

Resumen

A través de este artículo se quiere presentar una memoria interpretativa de la experiencia vivida en los Encuentros de "Teología y Pastoral Andina: Perú-Bolivia", realizados durante quince años (1990-2005). Para ello en la introducción se trabaja identidad, sujetos y metodología de los Encuentros a modo de presentación de ellos. En la primera parte se intenta poner en contacto a los lectores y las lectoras con los textos de las memorias de estos Encuentros y a su vez sistematizarlos en algunos puntos temáticos que consideramos importantes para recuperar el proceso vivido: aportes teológicos realizados en el proceso, las tensiones que hubo y algunos desafíos mencionados en los diferentes Encuentros. En la segunda parte se intenta precisar la dinámica evolutiva de la reflexión teológica a lo largo de estos quince años, teniendo en cuenta previamente el contexto histórico desde el que se hace esta lectura interpretativa. Después, en un tercer momento, y con mucha modestia, se hacen algunas sugerencias para continuar dando pasos en la teología andina, con vistas a la coyuntura regional, mundial y eclesial que nos toca vivir en estos años y, probablemente, en los años venideros.

1. Introducción

Desde IDEA *(Instituto de Estudios Aymaras)* queremos hacer un primer acercamiento a la experiencia vivida en los Encuentros de "Teo-

[1] Han colaborado para este artículo: Simón Pedro Arnold O.S.B., P. Narciso Valencia Parisaca y Gabriela Zengarini O.P.

logía y Pastoral Andina: Perú-Bolivia" realizados durante quince años. Esta primera sistematización tiene como objetivo "exponer" (poner fuera) a la luz histórica y teológica este proceso que consideramos muy válido, en especial si lo miramos desde el aporte que los pueblos andinos están haciendo desde la teología y pastoral andinas a toda la Iglesia, "llamándola a la conversión" (Documento de Puebla N° 1147). Para lo cual se trabajará en la primera parte los textos de las memorias de los Encuentros y en una segunda parte se realizará una lectura interpretativa de éstos.

El primer Encuentro denominado "Hacia una Teología Andina" se realizó en Yunguyo (Perú), del 14 al 16 de noviembre de 1990, y la temática a tratar era: "Culturas y método teológico". Durante quince años consecutivos dichos Encuentros de agentes pastorales se han realizado sin interrupción hasta la fecha[2]. El último se ha celebrado en Sicuani, Perú, del 4 al 8 de julio del 2005 con la temática: "Los jóvenes en los proyectos de vida de las comunidades andinas frente a la globalización neoliberal".

Los sujetos de estos Encuentros son fundamentalmente agentes de pastoral aymaras y quechuas; laicos-as, religiosos-as, sacerdotes

[2] I Encuentro: *Hacia una teología Andina.* Yunguyo, 14 al 16 de noviembre de 1990. II Encuentro: *¿Son o no cristianos los pueblos andinos?* Tiwanaku, 4 al 8 de noviembre de 1991. III Encuentro: *500 Años e Iglesia Andina.* Juliaca, 27 al 30 de abril de 1992. IV Encuentro: *En busca de un rostro propio.* Copacabana, 26 al 28 de abril de 1993. V Encuentro: *La comunidad ante los cambios modernos.* Ayaviri, 26 al 28 de abril de 1994. VI Encuentro: *Ministerios y carismas: Búsqueda de una fundamentación al servicio de la comunidad.* Laja, 17 al 20 de abril 1995. VII Encuentro: *Espíritu Santo en las culturas andinas.* Juliaca, 15 al 18 de abril de 1996. VIII Encuentro: *Los recipientes de nuestra sabiduría andina vivida desde el evangelio.* Qurpa, 11 al 14 de noviembre de 1997. IX Encuentro: *Sabiduría andina en los jóvenes.* Sicuani, 13 al 15 de octubre de 1998. X Encuentro: *La cultura andina y el jubileo.* Oruro, 16 al 20 de agosto de 1999. XI Encuentro: *La familia en el mundo andino.* Ayaviri, 17 al 20 de septiembre del 2000. XII Encuentro: *Proyectos de vida de mujeres y varones andinos para el tercer milenio.* Patacamaya, 10 al 14 de septiembre del 2001. XIII Encuentro: *La mujer en los proyectos de vida en las comunidades andinas.* Chucuito, 21 al 24 de octubre del 2002. [En 2003 no hubo Encuentro, por el bloqueo de carreteras, tanto del lado peruano como boliviano]. XIV Encuentro: *Los niños y las niñas en los proyectos de vida de las comunidades andinas.* Laja, 8 al 12 de agosto del 2004. XV Encuentro: *Los jóvenes en los proyectos de vida de las comunidades andinas frente a la globalización neoliberal.* Sicuani, 4 al 8 de julio de 2005. - En adelante, cuando se cite lo expresado en un "Encuentro de Teología y Pastoral Andina", se mencionará solamente el lugar donde se realizó y el año (por ejemplo: Laja 1995).

comprometidos con los pueblos andinos. En algunos Encuentros estuvieron presentes hermanos y hermanas de diferentes iglesias: evangélica, luterana, metodista, centros de formación ecuménicos.

Los mismos protagonistas fueron definiendo cómo entendían estos espacios: "Estamos caminando juntos en un lento pero fructífero proceso de reflexión, que toma como punto de partida nuestra identidad y cultura"[3]. "El hablar y hacer el esfuerzo por lograr una reflexión teológica denominada "Teología Andina" pretende solamente darle el lugar y el respeto que merece la realidad histórica, social, cultural y religiosa de nuestros Pueblos Andinos en el contexto global e histórico de nuestros países. Es decir, buscamos en justicia reconocer a los pueblos andinos **el derecho a ser diferentes**..."[4]. En 1997 decían: "Son ocho años que nos venimos encontrando para reflexionar nuestra manera de vivir el evangelio, partiendo siempre de nuestra identidad andina"[5]. En el mismo proceso fueron definiendo el objetivo de estos Encuentros: "Propiciar un espacio de intercambio de experiencias en torno a las reflexiones teológicas, procesos de evangelización, de pastoral y de proyectos de vida de los pueblos andinos, en un ambiente de celebración de la fe cristiana, para fortalecer las acciones pastorales de la zona andina peruana y boliviana"[6].

Las instituciones convocantes desde el inicio fueron el *Centro de Teología Popular* (CTP) de Bolivia y el *Instituto de Estudios Aymaras* (IDEA) del Perú. En el proceso se fueron sumando el *Instituto de Pastoral Andina* (IPA) del Perú y el *Secretariado de Culturas de la Comisión Episcopal Boliviana* (CEB). Actualmente las tres instituciones responsables de continuar animando este proceso son CEB, IPA e IDEA.

En la memoria del XI Encuentro realizado en Ayaviri en el año 2000 se encuentra descrita la metodología común a todos estos Encuentros en los que se busca, como en cualquier quehacer teológico, la comprensión de la fe: "lo más importante en estos Encuentros es la convivencia entre los participantes y la comunicación de experiencias personales y de grupo que cada uno trae. La manera de lograr estos objetivos es el trabajo en grupos pequeños, para asegurar la

[3] Copacabana 1993. Responsable de la memoria: Ismael León. Centro de Teología Popular. La Paz, Bolivia.

[4] Yunguyo 1990. Responsable de la memoria: Lorenzo Monasterios. Centro de Teología Popular. La Paz, Bolivia.

[5] Qurpa 1997.

[6] Patacamaya 2001.

participación de todos de manera libre y profunda. No conviene, en este sentido, que los grupos sean sólo de mujeres o varones, o de la misma edad. [....] Se da suficiente tiempo para que las preguntas se profundicen y después se expresen las respuestas en papelógrafos o en forma de sociodramas breves y espontáneos. Éstos se analizan después entre todos, para profundizar de manera más racional y objetiva las causas y efectos de determinadas maneras de pensar y valorar que tienen las personas".[7]

Desde el primer Encuentro realizado en Yunguyo en 1990 se definieron algunos elementos constitutivos para una reflexión teológica andina que caracterizaron la modalidad y el estilo de estos Encuentros de "Teología y Pastoral Andina": la lógica ritual, la tradición oral, el aporte de los/as profesionales, la participación de todos/as de manera libre y profunda, la sistematización creciente, el diálogo constante de la tradición cristiana con el saber andino.[8] Éstos serán desarrollados más adelante.

Una de las características fundamentales de estos Encuentros es que su ritmo y mística son marcados por los rituales. La teología andina es inseparable del universo ritual. Se trata de una secuencia de ritos andinos, que orientan y alimentan el proceso de reflexión.[9]

7 Ayaviri 2000. Responsable de la memoria Carlos Flores Lizana. Equipo IPA. Cusco, Perú.

8 Cf. Yunguyo 1990. Responsable de la memoria Lorenzo Monasterios. Centro de Teología Popular. La Paz, Bolivia.

9 Por ejemplo en la memoria del Encuentro de Ayaviri 1994 encontramos la siguiente descripción: "Al comenzar el día 27, la comisión coordinadora de Ayaviri: Clemente, Isabel, Nicolás, Hilario, nos invita a la *t'inka*, para que todo marche bien en el Encuentro. Sobre la mesa y sus aguayos o lliclas ceremoniales se han dispuesto las hojas de coca. Junto con las palabras cariñosas de bienvenida a todos los presentes se elevan oraciones a Dios. Se pide permiso a la Santa Tierrra y se le ofrecen hojas de coca y licor. Así, con fe y alegría se inicia el Encuentro [...] Al mediodía del día 28, celebramos la eucaristía en la catedral de Ayaviri, presidida por Mons. Juan Godayol, obispo de Ayaviri. [...] Es significativo que la eucaristía es hecha al frente de la tumba de Mons. Luis Dalle, un precursor de la teología andina [...] En la noche se lleva a cabo, luego de las conclusiones y de la cena, una simpática fiesta, con mucho *huayno* y alegría, con bebidas espirituales y con la tristeza de despedirnos, con la esperanza de continuar caminando juntos y haciendo una teología solidaria con nuestros pueblos." (Acta del V Encuentro, Ayaviri 1994). En el VII Encuentro realizado en Juliaca se comienza con una *k'intuska* y al final una eucaristía inculturada con signos propios de la población andina. Esta centralidad de los ritos es una constante en todos los Encuentros durante los quince años.

La combinación de rito-reflexión contrasta con eventos en que predomina escuchar y hablar, tomar notas, debatir puntos de vista, hacer homenajes a individuos, llegar a conclusiones conceptuales (y a veces se añade alguna ceremonia religiosa). No ocurre esto en los eventos que estamos considerando. Los Encuentros de "Teología y Pastoral Andina" son pluridimensionales.[10] Además la celebración es la que recapitula el quehacer teológico. Siempre la actividad final es una larga y animada fiesta con todos los componentes andinos, habiendo previamente acordado algunas líneas de acción y desafíos teológicos pastorales así como los futuros alferados responsables de la animación del próximo Encuentro.

2. Desde las memorias de los Encuentros de "Teología y Pastoral Andina: Perú-Bolivia"

En esta primera parte (capítulo 2) se intenta poner en contacto a los lectores y las lectoras con los textos de las memorias de estos Encuentros[11] y a su vez sistematizarlos en algunos puntos temáticos que consideramos importantes para recuperar el proceso vivido: 2.1. Aportes teológicos realizados en el proceso de los Encuentros de "Teología y Pastoral Andina"; 2.2. Tensiones existentes en el proceso de los Encuentros de "Teología y Pastoral Andina"; 2.3. Algunos desafíos mencionados en los diferentes Encuentros.

2.1. Aportes teológicos realizados en el proceso de los Encuentros de "Teología y Pastoral Andina"

2.1.1. Elementos constitutivos para una reflexión teológica andina[12]

En primer lugar se mencionan los **lugares teológicos** para el saber andino:

10 Cf. Irarrázaval, Diego (1995). "Pensar minúsculo y universal". En: *Boletín de IDEA* 49/51. 61-94.

11 Las memorias de los Encuentros no han sido publicadas: por este motivo no se las puede citar en forma completa, se menciona lugar del Encuentro, fecha y, cuando está explicitado, el responsable o la responsable de elaborar la memoria. Para este artículo se utilizaron las memorias archivadas en IDEA, Chucuito, Perú.

12 Cf. Yunguyo 1990.

a) **La lógica ritual:** los ritos tienen su lógica, por ejemplo en la *ch'alla*, un ritual autóctono de práctica común y universal en el mundo andino en el que se resume toda la condición humana andina: el o la creyente, el cosmos y el espacio familiar. También en los símbolos y mitos existe una oposición binaria, a la cual hay que prestar atención para descubrir su sentido profundo. En el Ande, el rito es el modo privilegiado del diálogo con la divinidad, es un modo sutil y complejo de "hablar". El habla no es sólo ni principalmente verbal. El mundo habla y lo humano responde por ritos. El cosmos manda signos y espera gestos. La exégesis andina, compleja y sutil, supone todo un aparato ritual de interpretación.[13]
b) **La tradición oral:** tiene como característica la variabilidad, que no se puede considerar como defecto sino más bien expresa la creatividad del saber andino, confirma una gran riqueza pluriforme, una capacidad de recrearse, renovándose permanentemente según el lugar. Las tradiciones locales cumplen la tarea de explicar los orígenes de las cosas, el sentir del mundo, de la vida, de sí mismo/a, de Dios, de lo sagrado del pueblo andino. A través de la tradición oral se expresa la historia real de las mayorías pobres, sus luchas sociales. La realidad histórica de los pueblos andinos no está presente en la historia oficial narrada en los libros; se transmite por la tradición oral. Por lo tanto, para poder entender cómo Dios actúa en la historia humana se debe disponer los oídos y escuchar la tradición de los pueblos indígenas. Entre las tradiciones míticas que atraviesan los pueblos quechuas y aymaras se destacan cuatro: mitos de orígenes, mitos de poder, mitos de legitimación y paradigmas utópicos.
c) En segundo lugar se trabaja como un elemento constitutivo de la teología andina la **metodología teológica:** parte de la vivencia cotidiana de lo sagrado, es una teología narrativa, contemplativa, ecuménica y cordial.
d) En tercer lugar se reconoce un **proceso de sistematización** dentro de la teología andina que le permite dar pasos a nivel de la temática que se va abordando. No se queda sólo en la reflexión de las expresiones sagradas o de culto, sino también incorpora en su temática algunos ejes teológicos como son: la problemática de la Tierra, la historia de opresión de los pueblos andinos y los caminos de liberación. Se reconoce en las culturas originarias no sólo un proceso de salvación, sino que a la par se da un proceso de revelación: "Dios no sólo está salvando al pueblo aymara-quechua, sino está revelándose permanentemente a estos pueblos originarios" (Yunguyo 1990).

[13] Cf. Aporte de Simón Pedro Arnold O.S.B., Juliaca 1996.

La teología andina no es una teología de cabezas, de ideas; *es una teología orante, festiva, celebrante de todo el cuerpo, de toda la tierra, de todo el universo*... La reflexión teológica andina comunal es un gran aporte para la tradición cristiana. Y ¿qué es la comunidad? No es sólo lo que definimos como espacio y organización sino también toda la historia, el *Apu*, la santa tierra, la familia, personas, lago, contactos. Desde la comunidad se entiende todo el planeta.[14] Monseñor Juan Godayol afirmó que la teología andina es teología del corazón, de la reciprocidad, de la afectividad, de la relacionalidad, del descubrimiento y del amor, no *theologia mentis* (Ayaviri 1994). Domingo Llanque justifica la existencia de la teología andina de la siguiente manera: "Se parte de la premisa que existe un cristianismo andino, los andinos han aceptado a un Dios presentado por los misioneros, pero la comprensión de la relación con Dios lo reformulan en sus contextos culturales..."[15].

2.1.2. En busca de un rostro propio: fe, cultura e Iglesia

"Dios está en la geografía universal pero nosotros lo captamos en nuestra pequeña geografía: en la chacra, el pueblo, la *Pachamama*, etc. Dios está en la historia universal, pero nosotros lo captamos en nuestra propia historia personal, familiar, en la historia andina" se decía en el Encuentro de Yunguyo (1990), remarcando que las culturas son particulares y desde esta particularidad son llamadas a una vocación universal, a estar abiertas a otras culturas, a dialogar, a relacionarse de igual a igual. "Lo andino constituye un universo holístico-relacional"[16] y ésta es una de las mayores riquezas que puede aportar en el diálogo intercultural e interreligioso.

[14] Cf. Aporte de Diego Irarrázaval, Ayaviri 1994.
[15] Aporte de Domingo Llanque, Ayaviri 1994.
[16] Aporte de Diego Irarrázaval, Sicuani 1998.

El evangelio, por ser mensaje universal, no se identifica con una cultura, pero sí se encarna en cada cultura y actúa como fermento en cada una de ellas. "Para aceptar a Jesucristo, no tenemos por qué negar nuestra cultura; del mismo modo, para reafirmar nuestra cultura no tenemos por qué negar a Jesús. Lo importante es que el mundo andino se apropie del Evangelio, pero que la cultura no suplante al evangelio. No se trata de hacer a Cristo aymara, pero sí se trata de hacer una Iglesia local aymara o quechua o guaraní".[17]

En el Encuentro de Copacabana (1993) cuya temática ha sido titulada: "En busca de un rostro propio", los y las participantes hicieron algunas afirmaciones al respecto: "Es urgente aceptar la fe del pueblo para ser una Iglesia más auténtica, con rostro propio. La lógica siempre ha sido 'trasplantar' la Iglesia y por eso a lo largo de estos 500 años, la Iglesia no ha logrado desarrollar su rol desde la cultura andina. Se mueve dentro de esquemas prefabricados, su pastoral no procura revisar los elementos propios del mundo andino para retroalimentarse".[18] En el mismo Encuentro se expresa que el reino de Dios no es un anuncio de un modelo de comportamiento, sino un proyecto de vida que se enriquece con la cultura de cada pueblo. Como meta importante los y las participantes se proponen mantener los valores autóctonos: "Hasta el momento, sólo desde la clandestinidad es que se ha logrado mantener vigente la idiosincrasia andina, es necesario descubrir al Dios que vive en nosotros. La permanente expresión religiosa, a través de los gestos, los símbolos, la actitud, la relación con la naturaleza, con la madre tierra, son medios de contacto y comunicación con Dios. En todo hay una profunda espiritualidad" (Copacabana 1993). La vida del ser humano andino se define en este Encuentro como la **caminata en presencia del Creador.** Siendo ésta la existencia misma del ser andino, caminar en presencia del Creador y sus servidores, se hace urgente vivir en relación íntima con lo propio.

2.1.3. Ministerios y carismas al servicio de la comunidad

En el Encuentro de Laja (1995), Miguel Briggs ha presentado algunos modelos eclesiales y los ministerios que en ellos se viven: *institucional:* con sus ministros jerárquicos; *religiosidad popular:* con

[17] Aporte de Domingo Llanque, Yunguyo 1990.
[18] Copacabana 1993.

sus prestes, sacristanes, etc.; *al servicio del Reino:* los que buscan el bienestar de la comunidad. También se propone un modelo *ecuménico,* dada la realidad de muchas comunidades campesinas que tienen la presencia de diversas iglesias en el seguimiento a Cristo. Dentro de estos modelos podemos analizar los diferentes tipos de ministerios.[19]

En los trabajos en grupos se insistió en la necesidad de ministerios que surgen desde las necesidades de las comunidades, se habló de nuevos ministerios en el área de producción, comunicación, educación, salud, política, sindicato. Para acoger y formar en estos ministerios la Iglesia debe tomar en cuenta ritos, costumbres, simbología del mundo andino, la autoridad como servicio y no jerarquía, servicios rotativos, fe integral y 'no roles religiosos', el sentido profundo de reciprocidad, el ejercicio de las autoridades originarias donde la presencia de la mujer es importante complementariedad varón-mujer *(chacha-warmi),* responsabilidad compartida-asumida, en gratuidad.

2.1.4. Una pneumatología inculturada[20]

Ha sido una constante en los Encuentros reconocer por parte de los y las participantes la presencia del Espíritu Santo en sus vidas pero ha sido en el Encuentro de Juliaca (1996) donde se ha explicitado esta temática, y a través de estas líneas se quiere recoger algunos aportes sobre ella.

Presencia y acción cósmica de la divinidad: Toda la cosmovisión andina es precisamente una conciencia compleja y permanente de estas dos dimensiones de lo divino: la presencia y la acción divina. Dios está presente de manera variada en el mundo y en las relaciones que constituyen el mundo, tanto humano como cósmico y, por lo tanto divino. La conciencia de esta presencia es tan fuerte en la cultura andina que exige una atención constante a los signos y su interpretación (por ejemplo la lectura de la coca) para poder responder por la acción que conviene (ritualidad) y así conseguir una acción positiva de parte del mundo espiritual. Encontramos, entonces, tanto la iniciativa favorable del Espíritu en el cosmos y la reci-

[19] Cf. Aporte de Miguel Briggs, Laja 1995.
[20] Cf. Aporte de Simón Pedro Arnold O.S.B., Juliaca 1996.

procidad de colaboración humana (reciprocidad y ritualidad andina). En cuanto al Espíritu eternamente vivificador y sostenedor del universo, el pueblo andino lo expresa con una conciencia agudísima y a veces angustiada (presencia de las "almas benditas" o difuntos de las familias y sus mensajes). Hay, además, un sentido intenso de la responsabilidad cósmica del campesino andino: su trabajo no es facultativo y el cumplimiento de la ritualidad corresponde a cada etapa del trabajo agrícola; no es dejado a su sola iniciativa antojadiza. Ambas cosas son necesarias si queremos evitar la "desarmonía" de lo creado. Allí reside, para el/la andino/a, la noción de 'pecado', y no tanto en una conciencia individual a la manera occidental moderna. El mundo habla y lo humano responde por ritos.

Inspiración profética: En el mundo andino el *yatiri-paqo* recibe una misión de intermediario entre la divinidad, los fenómenos cósmicos que hablan en su nombre y el ser humano. ¿No podríamos llamar la experiencia del "rayo" un bautismo andino del Espíritu? El llamado, en el mundo aymara y quechua, tiene un carácter sagrado y extraordinario de corte netamente profético. El sacerdote autóctono andino, en la mayoría de los casos, ha sido designado desde la infancia, habiendo sufrido el rayo sin morir, o algún acontecimiento cósmico del mismo carácter. Esta designación es objeto de un lento proceso de discernimiento de la familia, de la vecindad y finalmente del interesado o de la interesada, para saber cuál es la misión a la que la divinidad lo llama. La función del *yatiri-paqo* es a la vez divinatoria y ritual. El es el encargado de leer los signos, de interpretar la voluntad de Dios y de indicar las maneras apropiadas de cumplir con ella. Pero también tiene una función litúrgica: encargado de los ritos correspondientes a lo que discierne en la coca.

Interioridad sapiencial: El pueblo aymara y quechua es dotado de una intensa capacidad de meditación y de silencio. El varón y la mujer andinos están escudriñando los signos para interpretarlos desde el interior. También están atentos a lo que brota del interior de sí mismo/a (el mundo de los sueños tiene mucha importancia).

El Espíritu defensor: "Me refiero aquí al sistema complejo de compadrazgo en el Ande, que expresa precisamente la intuición del *Göel* bíblico. Que Dios, en su Espíritu, sea 'padrino' y 'compadre', es evidente en la religión de los ritos de reciprocidad que mantiene el universo en su seguridad fundamental. Además esta intuición del padrinazgo-compadrazgo no es solamente interpersonal en el Ande.

Cada comunidad, cada familia y cada persona tiene sus protectores: santos, cerros, piedras etc."[21]

Simón Pedro Arnold termina su ponencia subrayando que "la inculturación es una reapropiación del mensaje de Jesús desde categorías propias y la transfiguración de estas categorías por la novedad evangélica sin tener que traicionar su alma andina. Por ejemplo, incorporar el conflicto como acto profético liberador y la vocación a la libertad (como lo presenta San Pablo) es difícil en el mundo andino; la idiosincrasia considera el conflicto como manifestación de desarmonía cósmica y de pecado colectivo. Pero, estas dimensiones de la vida espiritual son importantes a la hora del diálogo con la modernidad a la que hoy la cultura andina está desafiada."[22]

2.1.5. Sabiduría andina

Según Domingo Llanque[23]: "sabiduría es saber vivir en relación con Dios, la creación y la sociedad (prójimo)". En su ponencia usó tres imágenes: a) **el corazón** (estar en sintonía con Dios) es la cualidad de unirse a Dios mediante la reciprocidad hacia el prójimo, con Dios y con la creación; b) **la vista** (para descubrir el camino) es la cualidad de discernir para tomar el mejor camino que uno debe seguir para una vida feliz; c) **la mano** (ampar churaña) es la cualidad del ser humano para el trabajo por el cual el ser humano responde a Dios. Sabiduría como don: se va recogiendo de los que se van (antepasados), se va formulando con nueva visión (juicio). No es un don acabado, estático ni mágico, exige libertad de tomar decisiones de acuerdo con nuevas situaciones, análisis de los nuevos modos de comprensión, reajustes con la ciencia (repensar), diálogo.

Los grupos de trabajo reflexionaron en este Encuentro acerca de los recipientes de la sabiduría andina y mencionaron como los más importantes a: la tradición oral, el arte, las fiestas, las autoridades originarias, el *ayni*, los ciclos agrícolas andinos, los sueños, los lugares sagrados, la coca, la comunidad como el recipiente más importante para la vida de fe.[24]

---

21 Aporte de Simón Pedro Arnold O.S.B, Juliaca 1996.
22 Aporte de Simón Pedro Arnold O.S.B., Juliaca 1996.
23 Cf. Aportes de Domingo Llanque Chana, Qurpa 1997.
24 Qurpa 1997.

2.1.6. Proyectos de vida en la historia de los pueblos andinos[25]

Domingo Llanque hizo algunos aportes interesantes con respecto a cómo se entiende el tiempo dentro de la cosmovisión andina: "Uno de los principios fundamentales de los pueblos andinos es cultivar la armonía con el tiempo *Pacha:* pasado, presente y futuro. De ahí que nuestros ancestros nos han enseñado a vivir con la mirada dirigida al pasado y hacia el futuro desde el presente, *nayraru qhisparu uñtasawa sarnaqäta* (camina mirando adelante y atrás)... Las historias de los pueblos originarios, a través de sus mitos, nos reportan que han conocido tiempos de avances y de retrocesos, de apogeo y decadencia de la humanidad. En el mundo andino los cambios históricos, sociales y cósmicos se denominan *"Pachakuti". Pachakuti* en la concepción andina implica cambio o transformación social y cósmica. En términos histórico-sociales constituye el cambio de una situación de postración a una de dignificación de la humanidad. De igual manera, este concepto implica cambios tanto positivos como negativos. En términos positivos el *Pachakuti* constituye los momentos fundantes de alianza humana en la búsqueda de la vida más humana, como también los momentos de auge de las civilizaciones que constituyeron sociedades fraternas y equilibradas. En el sentido negativo, significa tanto los cataclismos como las guerras fratricidas de conquistas y de dominaciones. Por otra parte, *Pachakuti* constituye la utopía/sueño/esperanza de los/as marginados/as y excluidos/as del mundo andino que ansían la devolución de su razón de ser, de su palabra, y la conducción de su destino. En otras palabras, el deseo de ser sujetos y protagonistas de su historia. Desde la perspectiva histórica de los aymaras, la historia se percibe como una experiencia de doble cara: *Ch'amak Pacha* (tiempos de oscuridad) y *Qhana Pacha* (tiempos de claridad). Es decir, la experiencia histórica de todo pueblo se proyecta en negaciones, dominaciones y aun aniquilamientos, que constituyen la cara oscura. Estos hechos los condujeron a la clandestinización de toda vivencia social y religiosa. La otra cara alumbrada, iluminada de nuevos amaneceres, representa a los tiempos de triunfos y de equilibrio social. Así mismo, la justicia de Dios Padre y Madre es sentida y experimentada cuando las cosas se tornan equilibradas para unos y otros. La señal de la presencia de Dios, NO es la victoria del más fuerte, sino el equilibrio de relaciones más humanas."[26]

[25] Cf. Patacamaya 2001.

En el Encuentro realizado en Sicuani (2005) se vuelve a reflexionar acerca de lo que se entiende por **"Proyectos de Vida de las comunidades andinas".** Se reafirmó que las comunidades andinas tienen proyectos de vida y que éstos consisten en la búsqueda de mejor calidad de vida, vida más digna. "Deseamos ser reconocidos y reconocernos (sobresalir). Hoy los proyectos de vida pasan por la resistencia y rebeldía frente a los elementos negativos de la globalización; por la reconstitución, reafirmación y reconstrucción del ser aymara y quechua: reivindicamos la participación en la vida pública del país (política), la recuperación de la cosmovisión andina, los lugares sagrados, la historia de nuestros pueblos, la recuperación de los bienes de la *pachamama* (economía), el derecho a las fiestas, a estar alegres, de hablar nuestro idioma (dimensión cultural), etc. Reivindicamos el tener y el ser desde la Sabiduría andina."[27]

2.2. Tensiones existentes en el proceso de los Encuentros de "Teología y Pastoral Andina"

Desde la lectura de las memorias de los Encuentros se puede encontrar tensiones que provienen del proceso histórico-cultural como, de manera especial, de las dinámicas que se dan en las iglesias y que hacen que estas tensiones estén presentes hasta hoy. Seguramente pueden encontrarse otras diferentes de las mencionadas, pero éstas son las que más han sobresalido en la lectura interpretativa realizada.

2.2.1. Los pueblos andinos son o no son cristianos

En el Encuentro de 1991 en Tiwanaku se presentó como cuestionamiento si los pueblos andinos **son o no son cristianos.** Según algunos intelectuales no existe un cristianismo indígena que haya redefinido el complejo mundo de su cultura sobre la base de la cosmovisión cristiana: "evangelizados o solamente bautizados". Domingo Llanque, cuando sigue las orientaciones teológico-pastorales del Concilio Vaticano II y la teología de la misión posconciliar, afir-

[26] Cf. Aportes de Domingo Llanque Chana, Qurpa 1997.
[27] Sicuani 2005.

ma que la evangelización no fue ajena a los aymaras y quechuas, la acogieron y ha llegado a formar parte de su práctica religiosa. "Sin renunciar a su cultura, los pueblos andinos se han hecho cristianos, integrando elementos y contenidos evangélicos a su cosmovisión. En efecto, ahora las situaciones históricas y socio-culturales andinas adquieren un valor teológico; son lugares teológicos de donde partir una reflexión o una teologización andina"[28]. Sin embargo, se experimentan obstáculos para reconocer una Iglesia andina: "Todavía hoy prevalecen ciertos conceptos basados únicamente en una monocultura eclesiástica, romanizada y hegemónica que contradicen las enseñanzas conciliares del Vaticano II y las perspectivas de la Nueva Evangelización planteadas en la línea pastoral de Medellín y Puebla"[29].

Según los y las participantes en el Encuentro de Juliaca, la mayoría de la población vive dos tipos de celebraciones: la de la Iglesia católica con los sacramentos y el mundo andino con su experiencia vital en medio de la naturaleza. Las celebraciones andinas han sido relegadas a un nivel familiar (clandestino) sin reconocimiento oficial.[30] "A partir de tal tensión deriva el desafío de ser cristiano, sin dejar de ser andino"[31].

En el Encuentro de Ayaviri aparece nuevamente como tensión si lo cristiano y lo andino van en forma paralela o no. "La mayor parte de la población son cristianos y andinos y no se hacen problema, habrá ciertos grupos que no están de acuerdo, hay algunos que no quieren ser cristianos, pero viven los valores del evangelio ... Una de las cualidades del pueblo andino es la capacidad de distinguir que cristiano y andino son diferentes, pero complementarios, por eso han sobrevivido durante estos 500 años ... es propio saber separar elementos e integrarlos ...estas mismas comunidades hacen su discernimiento en su caminar" (Ayaviri 1994). Se retoma la pregunta si los/as andinos/as somos cristianos/as y se contesta que sí, pero no al estilo occidental; somos cristianos/as a nuestro estilo propio. "Hacernos sujetos cuesta" (Laja 1995). Después de muchos años de debate, el Encuentro de Qurpa 1997 afirma: **"Somos una unidad andino-cristiana".**

[28] Tiwanaku 1991. Responsable de la memoria del Encuentro: Lorenzo Monasterios. Centro de Teología Popular, La Paz, Bolivia.

[29] Tiwanaku 1991.

[30] Cf. Juliaca 1992.

[31] Copacabana 1993. Responsable de la memoria: Ismael León. Centro de Teología Popular, La Paz, Bolivia.

2.2.2. Iglesia, vocaciones nativas y misión

En el año 1991, en el Encuentro de Tiwanaku los y las participantes se preguntan: ¿Por qué recién se preocupa la Iglesia por las vocaciones nativas? Algunos/as responden que por falta de vocaciones en los centros urbanos, otros/as dicen que ello está ligado al deseo de incorporar las culturas de los pueblos andinos a la Iglesia y buscar el sometimiento de los pueblos andinos; el único fin sería tenerlos controlados. Mientras otros/as dicen que la Iglesia actualmente busca, con la promoción de vocaciones indígenas, responder a las necesidades y realidades propias de los pueblos andinos.

¿Aceptaría la Iglesia la práctica de la 'religión aymara'? ¿Aceptaría a un *yatiri-paqo* como sacerdote? ¿Tendría el *yatiri-paqo* la misma autoridad que el sacerdote católico? ¿Estaría facultado a ejercer esa autoridad en la Iglesia católica? Son cuestionamientos que surgen de los y las participantes que, sin embargo, habría que distinguir entre cuestionamientos que pertenecen al ámbito del diálogo interreligioso con la 'religión aymara', y otra cuestión es reconocer la unidad andino-cristiana y desde allí cuestionar la participación activa de los/as andinos/as en la Iglesia.

En el III Encuentro que se realizó en Juliaca con el tema *500 años e Iglesia Andina*, se reflexionó acerca de la actitud de la Iglesia no sólo en el pasado sino también hoy día: "los misioneros extranjeros no logran aprender la cultura indígena: buscan trasplantar la Iglesia; no valoran la cultura y el idioma, vienen por corto tiempo (dos o tres años), manejan esquemas prefabricados; el clero nacional reproduce el modelo vigente; el catequista, animador laico repite lo que dice el padrecito; no hay una pastoral a partir de la vivencia del pueblo indígena andino; no hay una valoración del campesino indígena; en los institutos de formación para el clero se exigen como condición vocacional la intelectualidad, lo académico y no lo pastoral, desligado del pueblo; la gente no tiene confianza en la Iglesia establecida aun siendo agente de pastoral andina".[32]

[32] Juliaca 1992. Responsable de la memoria del Encuentro: Domingo Llanque Chana. IDEA, Chucuito, Perú.

En el Encuentro de Laja (año 1995) se cuestiona si la mayoría de los ministerios en nuestras iglesias está al servicio de la vida o son ministerios para la Iglesia. Se pregunta si los/as catequistas han sido formados/as para la Iglesia institucional o ministros que surgen como autoridades autónomas al servicio de las comunidades. Se denuncia a un tipo de "formación como domesticación que nos aparta de nuestra forma de ser" (Laja 1995). Tensión entre una formación intracomunitaria y extracomunitaria: el lugar de acción: en la casa del pueblo (cementerios, escuelas, cerros, chacras, etc.) o templo-capilla; tiempos de acción: marcados por el calendario litúrgico o la cotidianidad de la vida (calendario aymara).

2.2.3. Los pueblos andinos y la modernidad

En el Encuentro de Ayaviri, 1994, se explicita fuertemente la preocupación de la modernidad y su influencia en las comunidades andinas (tema del Encuentro: "La comunidad ante los cambios modernos") y aparece fuertemente la tensión de que "los andinos queriendo usar algunos insumos de la modernidad seamos absorbidos por la modernidad... la modernidad nos deshoja de nuestra identidad". Durante este Encuentro se afirma que: "la modernidad provee de tecnología que se traduce en caminos, transporte, electrificación, medios de comunicación, organización, eficiencia, rapidez, mayor valoración de la identidad, mayor participación de la mujer; pero a su vez promueve el individualismo, el producir por producir, se busca siempre la eficacia, los viejos no sirven, frente a la cultura dominante, nos acomplejamos de lo nuestro (del nombre, del apellido, color, idioma) ... producto de la modernidad está también la violencia a nivel del campo". En el Encuentro de Qurpa (año 1997) se vuelve a esta problemática y se afirma: "Somos andinos pero en nuevas condiciones. La modernidad nos produce crisis positivas porque nos obligan a volver a marcar la cancha, o sea, a reconstruir la identidad".

"Los jóvenes no tenemos un conocimiento mayor de la sabiduría andina pues la sociedad reprime y discrimina lo andino y hasta lo excluye... La migración a las ciudades hace que se pierdan o se olviden nuestras prácticas andinas y sentimos una fuerte atracción al individualismo... La educación es alienante pues no toma en cuenta la cultura andina, comenzando por el idioma que aún no es aceptado. A veces las mismas iglesias no nos aceptan como personas... Nos encontramos en una encrucijada de lo que somos y lo que queremos ser. Los que tienen entre 36 y 50 años están en crisis de identidad cuando deben ser los guías... En el grupo de jóvenes organizados se constata un constante esfuerzo de superación, para cada vez ser mejor y la preocupación por 'ser alguien en la vida'... la preocupación de ser alguien es el reclamo de ser reconocido, lo que los jóvenes en el campo muchas veces no encuentran" (Sicuani 1998).

2.2.4. Relación varón-mujer

La complementariedad varón-mujer es afirmada por los y las participantes en los Encuentros de "Teología y Pastoral Andina", como una realidad en los proyectos de vida de las comunidades andinas; sin embargo, las tensiones y violencia en las relaciones de varones y mujeres también forman parte de la realidad, según los testimonios de los y las participantes: "Más me pegas más te quiero", dicho popular que expresa lo cotidiano de las mujeres andinas. "Muchas mujeres se dejan golpear y siguen con sus parejas", "en las reuniones la hacen callar o su opinión no es tomada en cuenta". Ella se humilla y se autolimita cuando dice "no puedo" y "no se lanza a la acción"; "no tiene parte en las decisiones pero sí en los trabajos", "la mujer es demasiado obediente a su pareja y muchas veces es maltratada y humillada", "soporta sin cuestionar la injusticia que vive". "La mujer cuida a los abuelos y abuelas de la familia con más paciencia que el varón". "Aporta a la familia con su trabajo aunque esto sea propio de hombres, a veces en contra de su salud". "Su vida es la entrega a los hijos y a la familia".[33]

En el proceso de los Encuentros algunas de estas tensiones han sido discernidas y se encontraron caminos de resolución, otras siguen siendo un gran desafío para la pastoral andina que busca una vida en armonía, en justicia y dignidad.

2.3. Desafíos mencionados en los diferentes Encuentros

Seguramente se podría tomar en cuenta muchos desafíos que van apareciendo en las memorias de los Encuentros; simplemente agrupamos los que aparecen con más fuerza en diferentes Encuentros.

[33] Cf. Chucuito 2002.

2.3.1. Comunión en la diversidad

Para hacer teología de los pueblos hay que pasar de la monocultura autoritaria a una manera de acoger la realidad pluricultural según la propuesta de Pentecostés (Yunguyo 1990). En la primera evangelización de América Latina, la gran mayoría de los misioneros no pudo percibir la presencia de Dios en las manifestaciones religiosas de los y las indígenas. Se necesita reflexionar críticamente el accionar de la Iglesia, a la luz del evangelio, para reparar errores e iniciar una acción evangelizadora desde la diversidad cultural y su acontecer histórico, inspirados/as en el momento fundacional de la Iglesia en Pentecostés, como comunión en la diversidad y la pluralidad (Tiwanaku 1991).

2.3.2. Iglesia en los Andes

Desde la realidad de que los pueblos andinos son cristianos, la Iglesia institucional debería apoyar a estructurar una "Iglesia en los Andes", respetando su cosmovisión, su estructura comunal con liturgia y ministerios propios. Reconocer que el Dios de la Biblia había estado presente desde siempre en los pueblos andinos, reconocer a los pueblos aymaras y quechuas como cristianos, que la Iglesia institucional reconozca la existencia de una Iglesia andina, respetar la alteridad de los pueblos andinos. Generar una liturgia de acuerdo con el ciclo vital de los pueblos andinos: elaboración de las celebraciones con respecto al calendario andino (Juliaca 1992, Ayaviri 1994). Promover vocaciones nativas con el propósito fundamental de encarnar la fe en las culturas autóctonas, de modo que ésta sea plenamente recibida, rectamente entendida y vitalmente asumida (Tiwanaku 1991). Tomar conciencia de que la Iglesia adquiera un rostro andino es un proceso muy largo (más de 150 años); abrir nuevos espacios sin forzar ritmos, sin presionar, donde el testimonio antecede a la palabra; "irnos despojando de los poderes y situaciones de privilegio que se han pegado a los ministerios" (Juliaca 1992). Crear instancias de reflexión a nivel local, ir recreando desde la experiencia. Recoger, estudiar, analizar, sistematizar los ritos. Redescubrir el **evangelio andino**: el Espíritu Santo que actúa en el mundo andino (Ayaviri 1994). Formación de laicos/as en la línea de valoración de la cultura (ritos, idioma, etc.). Ayudar al andino y a la andina a reafirmarse como individuo, pueblo e Iglesia. Potenciar los valores andinos en la familia; apoyar y estimular la organización comunitaria y ministerios al servicio de la comunidad. Apoyar nuevos ministerios a partir de las necesidades de la comunidad, con fuerte identidad y autoestima andina (Laja 1995).

2.3.3. Los y las jóvenes y las fuentes de la sabiduría

Los y las jóvenes andinos/as reconocen como un desafío conocer más las fuentes de la sabiduría andina y sus raíces culturales para incorporar de la modernidad aquellos elementos que ayudan a desarrollarse mejor, tal como todas las generaciones siempre han hecho. No se rechaza lo nuevo ni lo antiguo, se necesita recrear, unir lo mejor de cada uno. Los y las jóvenes están en búsqueda de la autenticidad en libertad (Sicuani 1998 y 2005).

2.3.4. Familias más democráticas y equitativas

Se reconoce como desafío la necesidad de seguir creciendo como familias más democráticas; todavía "somos familias patriarcales o matriarcales, con poco sentido democrático y participativo" (Ayaviri 2000). La familia andina se constituye primeramente por la pareja conyugal, luego los hijos, también los miembros de la ascendencia y descendencia bilateral de consanguinidad de la misma pareja matrimonial. Además, está constituida por amigos, compadres, vecinos, etc. Esto hace que la familia sea extensa, de varios vínculos y de muchas relaciones de reciprocidad y colaboración mutua. Es un desafío trabajar estas relaciones en la familia para que sean más equitativas entre varones y mujeres (Chuchito 2002).

3. Una Memoria interpretativa

En esta segunda parte (capítulo 3) se intenta precisar la dinámica evolutiva de la reflexión a lo largo de estos quince años, comentando desde la teología esta evolución y teniendo en cuenta previamente el contexto histórico desde el que hacemos esta lectura interpretativa. Después, en un tercer momento, y con mucha modestia, se hacen algunas sugerencias para los pasos siguientes en la reflexión de la teología andina, en vista a la coyuntura regional,

mundial y eclesial que nos toca vivir en estos años y, probablemente, en los años venideros.

3.1. Contexto histórico de esta lectura interpretativa

Asistimos en los tiempos actuales, ya sea como simples testigos, ya sea como activos/as participantes, a un momento histórico excepcional. La implantación actual del sistema globalizante neoliberal en nuestros pueblos y ciudades de América Latina ha hecho que la situación de nuestros pueblos se haya agravado peligrosamente, pues este sistema no sólo desestructura las sociedades dominantes, sino, sobre todo, las identidades culturales ancestrales y originarias. A estas últimas, en un primer momento, simplemente no se las toma en cuenta y, si se lo hace, será para promover, en los gobiernos, mecanismos de erradicación. Para la mentalidad mecanicista y de mercado del sistema imperante, las culturas andinas son estorbo y atraso para el desarrollo y el progreso.

Estamos en un tercer milenio, donde la humanidad se enorgullece de haber alcanzado su máximo apogeo con la modernidad y la posmodernidad, y los/as cristianos/as estamos en una encrucijada para enfrentar esos desafíos buscando reafirmar nuestro compromiso desde el seguimiento de Jesús. Pero la situación de los pueblos andinos y de todos los pueblos marginados, por ser indígenas, continúa en cuestión. Los interrogantes cuentan con fundamentados elementos científicos, pero no por eso muchos/as cristianos/as dejan de ser intolerantes ni superan totalmente las experiencias arbitrarias de exterminación iniciadas con la conquista cristianizadora.

En el mundo andino, los cuestionamientos e intolerancias son parte de su caminar histórico. Éste tuvo como protagonistas a un sistema cuyo pensamiento negó su existencia como pueblo y a una estructura religiosa autodenominada única, verdadera, oficial. El asunto realmente conmociona a los mismos andinos, porque son conscientes de que están divididos interiormente por un doble amor que no les deja vivir tranquilos: aman su pueblo y creen en su proyecto de vida, pero también aman la Iglesia y creen en su proyecto de salvación. Dos amores que han convivido entre ellos y han convertido sus corazones y conciencias en campo de batalla, donde el último bombardea con mejores armas constantemente al primero. Sin embargo, no dejan de ser optimistas. A pesar de todo, están convencidos de

que es posible, y vale la pena intentarlo, reconciliar los dos amores, porque saben que no hay contradicción insuperable entre los planteamientos fundamentales de la Iglesia, que son de Cristo, y los planteamientos teológicos de sus pueblos.

Así, un cristianismo adulto, honesto, coherente y fiel a ese Cristo por quien Dios se encarna en la humanidad y nos muestra su amor infinito, sólo se dará cuando superemos nuestras limitaciones e intolerancias religiosas que nos impiden reconocer la gracia actuante de Dios en todos los pueblos y culturas.

La agresión directa y la masacre impune de comunidades indígenas como consecuencia de intereses macroeconómicos o simplemente por racismos inveterados, se han multiplicado en los últimos años. Si la primera conquista, con sus métodos exterminadores, no logró eliminar muchos elementos de las culturas andinas milenarias, hoy, la segunda conquista, respaldada por el capitalismo neoliberal de la modernidad y la posmodernidad, las afecta violentamente, y con sus mejores armas obliga a todos los pueblos a integrarse a los mercados mundiales dominados por las grandes transnacionales.

Sin embargo, las y los andinos/as tienen razones muy sólidas para seguir soñando. Quinientos años consecutivos de negación, de abandono, de explotación y ahora de exclusión, son muchos años de resistencia, que, si bien han golpeado y abollado la identidad quechua o aymara y su capacidad de lucha, no la han acabado del todo. En los pocos reductos de vida que nos quedan, se sigue conservando la riqueza y la fuerza espiritual heredada de los antepasados. Consideramos estos Encuentros de "Pastoral y Teología Andina Perú-Bolivia" como uno de esos "reductos de vida" de los pueblos andinos desde los que se puede analizar la dinámica teológica y sus perspectivas de futuro.

3.2. Relectura retrospectiva

3.2.1. Una toma de palabra saludable

Los dos primeros Encuentros sobre "culturas y método teológico" así como "Iglesia y cultura andina" (Yunguyo 1990, Tiwanaku 1991) se presentan, según nuestro parecer, como una **toma de palabra** desde la realidad cultural, religiosa e histórica del mundo andino. Teniendo en cuenta la situación de opresión y silenciamiento de dicha cultura durante siglos, el solo hecho de empezar a hablar de sí misma en el contexto de

iglesias que pretenden abrirse (tardíamente) al mundo andino y a su misterio, constituye un punto de partida importantísimo, indispensable y saludable. Ya no se habla "de" lo andino y los andinos sino que éstos empiezan a hablar libremente de sí mismos. Esto precisamente es la base de todo verdadero quehacer teológico como lo veremos más adelante.

Sin embargo, este punto de partida implica que el discurso sea todavía **plural** y algo **confuso**. Se mezclan los terrenos de reflexión (cultura, historia, experiencia pastoral y experiencia religiosa) en una toma de posición necesariamente **reivindicativa**. En este contexto, hablar de "método teológico" nos parece prematuro. Sin embargo, desde el primer Encuentro se van explicitando elementos constitutivos para una reflexión teológica andina, que valoramos como aportes en el proceso de la teología andina.

3.2.2. Un deslinde histórico

En el contexto de las celebraciones de los 500 años de presencia española en el continente, el tercer Encuentro (Juliaca 1992) se dedica a una reflexión sobre el rol de la Iglesia en el mundo andino, en favor de la Conquista. En esta etapa también nos encontramos todavía en los preliminares de lo que podría llamarse un trabajo teológico sistemático. Denominaríamos a este Encuentro como el momento del **deslinde histórico**, con un tipo de evangelización colonial y colonialista para la cual el mundo andino y su visión religiosa no son sino parte de una conquista pastoral y teológica. Una vez más, imposible emprender un camino nuevo de reflexión teológica desde la lógica andina sin, primero, operar este deslinde y precisar lo que no es parte de la reflexión cristiana desde la espiritualidad y cosmovisión andinas.

Aquí se precisa ya un aspecto que, luego, se irá confirmando como presupuesto imprescindible del quehacer teológico andino: Partir de la **praxis andina** y de un modo de **Palabra** (en el sentido amplio de rito, gesto, símbolo, tradición y lengua) típicamente aymara y quechua.

3.2.3. "Inter" e "intra"

Después de estas dos primeras etapas (toma de palabra - reivindicación 1990, 1991 y deslinde histórico 1992), empieza una nueva etapa en la reflexión que consiste en confrontar, en un diálogo fructuoso, el mundo andino en sus diversas expresiones, con sus interlocutores, especialmente

el mundo de lo cristiano, pero también la modernidad. Este diálogo, esencialmente descriptivo en el caso de lo andino, es, a la vez, *inter-* e *intra*cultural. Pues, el Encuentro entre lo andino y lo cristiano, como entre lo andino y lo moderno ya se dio o está en vía de realización. Se intenta, entonces, identificar lo propiamente andino dentro de lo cristiano o lo moderno. En dicho debate los puntos de vista varían del 'no' al 'sí, pero' en cuanto a considerar lo cristiano y/o lo moderno como parte de lo andino contemporáneo. Este debate va a ocupar especialmente los Encuentros de 1993 (ritos andinos y teología) y 1994 (comunidad y cambios modernos). Pero, poco a poco, a lo largo de los años, esta manera de proceder se vuelve parte permanente del método implícito de trabajo teológico del grupo. Para utilizar un concepto teórico occidental, a partir de este momento, la teología andina incorpora la dialéctica *inter-intra* en su modo de acercamiento a la realidad. En el Encuentro de Qurpa, 1997 y después de muchos debates, como lo mencionamos en la primera parte, se afirma: "Somos una unidad andino-cristiana".

3.2.4. Exploración de la realidad andina de hoy

En adelante, quedando sobreentendidos los presupuestos de praxis andina y de dialéctica "*inter-intra*", empieza un largo recorrido de diversas **experiencias de vida** andinas que se intenta **teologizar**, como son: servicios en la comunidad, la experiencia del Espíritu, la sabiduría andina, la pareja, la mujer, los niños y niñas, los y las jóvenes y la vida de la comunidad. De esta manera sistemática de proceder surge, poco a poco, una nueva constante de la teología que se hace desde el Ande: el **método narrativo y descriptivo**.

En dicho recorrido descriptivo y narrativo, además, distinguimos dos tipos de realidades trabajadas: las realidades que llamaríamos **tradicionales** (sabiduría, comunidad, espíritu, mujer y comunidad, servicios y comunidad, etc.) y lo que llamaríamos los **nuevos desafíos** lanzados desde la modernidad a la cultura andina. Esta categoría de realidades, donde ubicamos juventud, niños y niñas y, sobre todo, proyecto de vida, no son independientes de las realidades tradicionales, sino que les plantean nuevos retos que pueden ser vistos como oportunidades o amenazas según los casos.

Lo interesante en este nuevo debate es ver cómo el evangelio aparece aquí como una especie de árbitro entre tradición y modernidad, especialmente en el último Encuentro del 2005 sobre "juventud andina

contemporánea". Hipotéticamente, esta **referencia evangélica de discernimiento** podría transformarse, en el futuro, en el **eje integrador** de las diversas dimensiones metodológicas señaladas más arriba y que han venido apareciendo poco a poco a lo largo de los años.

Finalmente, en los últimos Encuentros, desde el año 2001 hasta 2005 inclusive, se trabaja desde la noción de "proyecto". Este último elemento es, a nuestro modo de ver, la bisagra fundamental para que la teología andina pueda pasar a otra etapa, superando las fases reivindicativa, narrativa descriptiva y dialéctica (en el sentido de simple contraposición), para abordar una etapa de madurez y autonomía, elaborando una Palabra teológica propia, liberada de las justificaciones frente a la palabra occidental dominante. Esta intuición de "proyecto" tiene que ver con la **dimensión escatológica** de la fe cristiana, fundamento de toda teología del Reino desde la praxis histórica de los pueblos y de las culturas, tal como la practicamos en América Latina desde más de tres decenios.

3.3. Sugerencias para los pasos siguientes

3.3.1. ¿Qué significa hacer teología?

Como fue el caso ya en la polémica sobre si, sí o no, existe filosofía andina (cf. Estermann 1998; 2006) no cabe duda de que la pregunta surge y seguirá surgiendo para la teología. Pretender hacer teología desde abajo, desde la otra orilla, como lo intuimos Gustavo Gutiérrez y otros teólogos y teólogas latinoamericanos, implica prepararse a un debate difícil con los pontífices del sistema teológico e intelectual del Occidente, tanto católico como protestante. De ahí lo importante para nosotros de definir nuestros/as presupuestos teológicos, tanto a nivel metodológico como hermenéutico.

Ya hemos señalado elementos que, a lo largo de estos años, han ido perfilando una manera propia de hacer teología desde aquí. Sin embargo, nos falta todavía precisar cuándo un discurso adquiere verdaderamente legitimidad teológica y cuál es la función de dicho discurso en un contexto religioso, cultural y político–social más amplio. En efecto, desde la tradición latinoamericana, heredera en este sentido de la tradición patrística, el teólogo y la teóloga no se justifican a sí mismo/a, sino que acompañan una aventura de fe y de esperanza de una comunidad creyente en la historia, aventura mucho más amplia que su modesto servicio teológico específico.

En este sentido, toda teología tiene como primer sujeto la comunidad que lee su experiencia histórica desde su fe. El teólogo y la teóloga profesional, no son más que ayudantes que, a partir de un aparato conceptual basado en la tradición y la revelación (en el sentido plural de la palabra), ayudan a la comunidad a dar razón de su fe ante los desafíos que le vienen de la historia.

Este trabajo específicamente teológico parte de los hechos vividos (historia, costumbres, cultura, contemporaneidad) desde una experiencia mística de lo divino, tanto de las personas como de la comunidad. Este dar razón está volcado hacia el futuro del Reino, este "proyecto de vida" marcado por la esperanza. La teología intenta también dar razón, desde la fe, de los sufrimientos, fracasos y pruebas que va atravesando la comunidad para permitirle releerlos en perspectiva escatológica (cf. los profetas y la apocalíptica en la Biblia).

3.3.2. La coyuntura nos interpela

La actual coyuntura cultural (posmodernidad), económica (globalización), política (nacionalismos étnicos, etc.) y eclesial (repliegue doctrinal y estratégico con hegemonía de posturas conservadoras y de lógicas occidentales) interpela radicalmente nuestra reflexión. En efecto, en cualquiera de estas áreas, lo cristiano desde la praxis cultural de los pueblos no está tomado en cuenta.

Por otra parte, surge también otro movimiento llamado "altermundialista" que, sí, se basa en la interculturalidad, el pluralismo y las fuerzas espirituales compartidas. Entre persecución (desde la Iglesia en particular), indiferencia u hostilidad implícita (la nueva izquierda política), antagonismo (economía globalizada) y oportunidad (altermundialismo), le urge a la teología india y, más particularmente a la teología andina, ocupar un sitio importante en el concierto de las propuestas alternativas. Para tal efecto, junto a las demás teologías emergentes (feminista, negra, etc.) le toca salir de su particularismo y de una reflexión autocentrada para pasar a una postura propositiva en el respeto de las diversidades en concierto. Esta nueva actitud supone perfilar mejor el aparato teórico que nos sustenta más allá de lo anecdótico y de lo circunstancial. Si deseamos entrar en un diálogo continental y mundial hay que dar la prueba que nuestro discurso intelectual resiste ante las objeciones del discurso dominante y opresor del Occidente. Éste es, según nuestro modo de ver, el reto prin-

cipal que marca la nueva etapa de la reflexión teológica andina, ya no sólo para los andinos sino, desde el Ande, para el mundo alternativo que buscamos construir juntos.

3.3.3. De un discurso sapiencial a un discurso racional

Ya en el debate anterior, a propósito de la vigencia de una filosofía andina, la cuestión de la sabiduría como modo de conocimiento tradicional cobró un carácter polémico. En el campo teológico, todo indica, en particular al recorrer estos 15 años de trabajo entre Perú y Bolivia, que esta misma pregunta sigue pendiente. En efecto, el discurso sapiencial participa más bien del campo de la ética social o personal y de la mística. La teología, más bien, participa de lo racional. Se trata, una vez más, de dar "razón", es decir de comprobar que la convicción de fe es humanamente inteligible en el contexto cultural donde se ubica, concretamente hoy en el contexto de una cultura moderna científica. Una teología que, por motivo de inculturación, no asumiera esta exigencia y se contentaría con un discurso precientífico no podría pretender la legitimidad en el mundo de hoy. La sabiduría andina es un preciosísimo tesoro desde donde el escriba andino moderno tiene que sacar lo viejo pero también lo nuevo.

Pero, en teología como en filosofía y en las demás disciplinas científicas modernas, en particular las ciencias humanas, la polémica arranca con la pregunta: ¿qué es racionalidad? ¿Cómo esta racionalidad, cuyo modelo impuesto es el pensamiento científico occidental, puede ser lo suficientemente creativa y original para brotar de un contexto histórico-cultural diferente al de Occidente y así dar "razón", una vez más, de lógicas culturales, de experiencias y de cosmovisiones no occidentales? La cuestión en debate es la de saber si es posible "desenfeudar" la ciencia y la modernidad de sus orígenes, presupuestos y prejuicios occidentales para recrearlas desde otros contextos.

Este debate es de suma importancia y no se resuelve por un simple rechazo de dicha racionalidad científica. Hasta los/as teólogos/as occidentales han tenido que abandonar, a lo largo de la historia, presupuestos y métodos precientíficos y acoger otros más conformes al pensamiento moderno, en particular las ciencias históricas, antropológicas, exegéticas, etc. Este mismo desafío espera la teología andina con el reto de no perder el alma, la originalidad, la identidad de su propia experiencia y de su discurso específico.

3.3.4. Mito y tradición e historia

En el debate sobre racionalidad, el estatus del pensamiento mítico en el mundo andino es de gran actualidad. En efecto, la cosmovisión andina está construida mayormente sobre una lógica mítica. Los andinos modernos, hasta hoy, parecen combinar de manera bastante feliz y armoniosa las dos lógicas aparentemente incompatibles de lo científico y de lo mítico. Pero la fe cristiana y bíblica está basada toda ella en la experiencia de un Dios de la historia y no de un Dios mítico. En este sentido, el mito, en el judeocristianismo es un recurso simbólico-poético para expresar las dimensiones de fe de teofanías históricas en el acontecer del pueblo de Israel. El mito, en la fe judeocristiana, nunca funciona solo. Se refiere siempre a una tradición que implica una memoria histórica ("Acuérdate Israel"). El/la teólogo/a cristiano/a que trabaja desde los presupuestos de lo andino tendrá que cuestionar una lógica mítica que no desemboque en una tradición histórica y no despierte una memoria de las hazañas de Dios y de sus promesas que abran a un futuro diferente. Lo bíblico es totalmente orientado hacia la escatología, la esperanza, la transformación de la historia. En este sentido, ningún texto de la Biblia, aun el más cargado de mitología, es puramente descriptivo o narrativo. Siempre contiene, implícita o explícitamente, una carga mesiánica, es decir una espera de cumplimiento histórico de una promesa de cambio. Este reto de diálogo teológico entre fe cristiana y religión originaria es fundamental y supone una reflexión de muy largo alcance todavía. En este sentido, el aporte de Domingo Llanque al que nos referimos en la primera parte (ver *Proyectos de vida en la historia de los pueblos andinos*), podría ser un excelente punto de partida para esta reflexión. En particular, la noción de ***Pachakuti*** en la cultura andina sería un punto de referencia interesante para confrontarlo con nuestra noción de Reino, tanto en el Antiguo Testamento como en la propuesta de **Jesús**.

4. A modo de conclusión

Después de este recorrido por la memoria de los quince años de los Encuentros de "Teología y Pastoral Andina" y teniendo en cuenta el contexto histórico en el que vivimos, podemos afirmar que valoramos estos Encuentros como espacios de resistencia cultural, de crea-

tividad pastoral y palabra teológica. Consideramos muy valioso que todos los Encuentros estén marcados en su ritmo y mística por los rituales, las celebraciones y la fiesta. Creemos que ellos garantizaron la continuidad del proceso durante más de quince años, y en especial, el sistema de alferados o prestes rotativos por país consolida hasta hoy la continuidad.

Como se ha dicho anteriormente, creemos que en estos años hubo un avance interesante en el desarrollo de los Encuentros, desde una **toma de la palabra por parte de los/as andinos/as** hasta una elaboración teológica que proviene de la reflexión continua durante varios años acerca de los **proyectos de vida de las comunidades andinas**.

Resultaron fecundos los trabajos previos en preparación a los Encuentros que se realizaron en las diferentes jurisdicciones o regiones de cada país; sin embargo, queda como desafío analizar mejor el impacto de estos Encuentros en lo pastoral y recoger mejor los frutos en este ámbito, pudiendo éstos retroalimentar los próximos Encuentros.

En el Encuentro de Copacabana de 1993 se decía: **"Estamos caminando juntos en un lento pero fructífero proceso de reflexión, que toma como punto de partida nuestra identidad y cultura"**; y nosotros hoy decimos que este camino fecundo continúa y tiene como fruto precioso y a su vez como meta fortalecer el proyecto de los pueblos andinos en el interior de las iglesias y de su reflexión teológica, a lo cual queremos seguir contribuyendo.

Bibliografía

Estermann, Josef
1998 *Filosofía Andina: Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona*. Quito: Abya-Yala. [2006. *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT. 2ª edición ampliada y mejorada].

Irarrázaval, Diego
1995 "Pensar minúsculo y universal". En: *Boletín de IDEA* 49/51. 61-94.

Memorias de los Encuentros
"Teología y Pastoral Andina Perú-Bolivia" 1990-2005. Chucuito: IDEA.